中國歷代哲學文選

宋元明編






数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

中國歷代哲學文選

宋元明編

中國科學院哲學研究所中國哲學史組
北京大學哲學系中國哲學史教研室 編

中華書局



中國歷代哲學文選 宋元明編

中國科學院哲學研究所中國哲學史組
北京大學哲學系中國哲學史教研室 編

*

中華書局出版
(北京復興門外翠微路2號)
北京市書刊出版業營業許可證出字第17號

中國科學院印刷廠印刷

新華書店北京發行所發行　全國新華書店經售

*

850×1168毫米 1/32 • 10 1/4 印張 • 196,000字

1963年2月第1版

1963年2月北京第1次印刷

印數：0,001—6,000　定價：(6) 1.00元

統一書號：K 2018 • 85　62.11.京型

中國歷代哲學文選編輯說明

本書是爲初學中國哲學史、思想史的讀者編輯的。由於我國有悠久的歷史，哲學史、思想史的內容是十分豐富的。用馬克思列寧主義的觀點和方法研究中國哲學史和思想史，批判其糟粕，宣揚其精華：這對於繼承祖國文化遺產，建設社會主義的文化，學習辯證唯物主義和歷史唯物主義，都有很大的幫助。

學習和研究中國哲學史和思想史，必須相當地掌握原始資料。只有在觀點和資料的統一的基礎上，才能正確地理解中國哲學史和思想史發展的內容和規律。由於我國古典文獻的繁多和古代文字的艱深，在掌握資料方面，初學中國哲學史和思想史的人有很多困難。爲了幫助克服這些困難，中國科學院哲學研究所中國哲學史組和北京大學哲學系中國哲學史教研室曾分別編選了中國哲學史資料選輯和中國哲學史參考資料，但是對於初學的人篇幅還是嫌多，因此，我們又編選了這部文選。

這部文選收集了從先秦到近代的哲學家和思想家的具有代表性的著作，包括我國歷史上著名的唯物主義哲學家的著作，也包括歷史上影響較大和具有代表性的唯心主義哲學家的著

作。通過這些著作，讀者可以初步了解我國歷代哲學家、思想家的基本觀點，也可以初步看到我國哲學史上唯物主義和唯心主義、辯證法和形而上學思想鬥爭的基本輪廓。

爲了幫助讀者理解這些著作的內容，我們對所選各篇中比較難懂的辭句都作了簡明的注釋，兩漢以前的作品還譯成了現代漢語。其中篇幅較長的則適當地作了删節。但我國歷史上的哲學著作，絕大部分都是用當時的文言文寫的，跟現代漢語有很大的距離；用以表達哲學思想的詞彙和術語，又有許多不同的特點和涵義。因此，將歷史上的哲學著作確切地譯成現代漢語，或者作出合乎現代需要的科學的注釋都比較困難。我們這裏所做的，僅僅是一個嘗試，只不過是爲讀通原文有困難的讀者引路。

此外，爲了幫助讀者了解這些哲學家、思想家的生平、著述和思想，我們對所選各家都作了簡要的介紹。這些介紹只可作爲參考，其中許多問題還須作進一步的研究。

這部文選共分爲四個分册：

一　先秦編
二　兩漢——隋唐編
三　宋元明編
四　清代近代編

這部文選是由中國科學院哲學研究所中國哲學史組和北京大學哲學系中國哲學史教研室共同負責編輯的。中國哲學史教研室担任先秦到隋唐部分，中國哲學史組担任宋元明到近代部分。文選中所選各篇的譯文和注釋，有一部分是在中國哲學史組主編的中國哲學史資料選輯（由中華書局出版）原稿的基礎上修訂而成，一部分是編者新作的。中華書局編輯部，在定稿前又對全部稿件作了一次加工整理。

參加這部文選的編選、翻譯、注釋、說明以及校訂和審查工作的，中國科學院哲學研究所中國哲學史組方面有：王明、王範之、王維庭、王維誠、吳則虞、容肇祖、烏恩溥、陳克明、程靜宇、喻培厚、郭雲鵬、鍾肇鵬等。北京大學哲學系中國哲學史教研室方面有：任繼愈、朱伯崑、湯一介、張岱年、馮友蘭、鄧艾民（均以筆劃先後為序）等。中國哲學史組担任的部分是由容肇祖、陳克明、程靜宇等負責編輯整理的。中國哲學史教研室担任的部分是由朱伯崑負責編輯整理的。

這部文選除可供中國哲學史教學參考之外，也可供對中國哲學史和思想史有興趣的幹部閱讀參考。

編者 一九六一年十二月二十日


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

目錄

李覯

李覯字泰伯，宋建昌軍南城人。生於眞宗大中祥符二年（一〇〇九年），死於仁宗嘉祐四年（一〇五九年）。家貧好學，以教學爲生，從學者常數十百人，被稱爲盱江先生。仁宗皇祐二年（一〇五〇年），以范仲淹薦爲太學助教，後爲直講。著有盱江文集（或稱直講李先生文集）。事迹詳宋史卷四三二儒林傳及附見宋元學案卷三高平學案。

這裏選平土書序、原文及潛書十五篇。

李覯的哲學思想，有不少唯物主義的因素。這些因素，主要表現在他的易論和禮論等論著中。在易論中，表述了他對易理的看法。他再三說他寫的易論，是根據王弼的注「以解義」，目的在「急乎天下國家之用」，是要使「人事修而王道明」。因此他對當時廣泛流行的「釋人事而責天道」的劉牧易數鈎隱圖，認爲是「傀異」、「誕謾」、「貽誤學者」，不得不加以删訂。他從平凡實際的人事解釋易義，拋棄象數迷信的邪說，對於「挾左道以亂政」和「假於鬼神時日卜筮以疑衆」的「非史非巫、言稱運命」的人，主張予以嚴禁（參見文集卷四删定易圖序論六）。他認爲五行萬物之所以生，是由於陰

陽二氣之會合。他說：「夫物以陰陽二氣之會而後有象，象而後有形，……天降陽，地出陰，陰陽合而生五行，此理甚明白。」(文集卷四刪定易圖序論)這就肯定了世界的物質性。同時，他也接觸到了事物發展變化的問題。他說：「常者，道之紀也；道不以權，弗能濟矣。是故權者，反常者也。事變矣，勢異矣，而一本於常，猶膠柱而鼓瑟也。」(文集卷三易論八)又說：「排患解紛，量時制宜，事出一切，愈不可常也。」(同上)他看到了「常」和「權」的對立，也就是常住性和變動性的對立，所以要反對膠柱鼓瑟，主張量時制宜。

在禮論七篇中，李覯對於「禮」的起源及其內容作了一些與神秘主義相反的解釋。他說：「夫禮之初，順人之性欲而爲之節文者也。」認爲禮不過是根據人類的性欲出發而產生的節文，這是對荀子「禮以順人心爲本」(荀子大略篇)的思想的發揮。又說：「飲食，衣服，宮室，器皿，夫婦，父子，長幼，君臣，上下，師友，賓客，死喪，祭祀，禮之本也。曰樂，曰政，曰刑，禮之支也。而刑者，又政之屬矣。曰仁，曰義，曰智，曰信，禮之別名也。是七者蓋皆禮矣。」他還認爲禮是人類社會生活的產物，是關於人類社會生活秩序和社會關係的規定。同時，禮也包括與此相聯系的政治、法律、音樂以及道德等，與上層統治階級把禮當做絕對教條的傳統看法不同。另外，他在禮論第六裏還公

開提出「庶人喪祭皆有禮」，來駁斥「禮不下庶人」的傳統偏見，認爲所謂「禮不下庶人」是「述曲禮者之妄」。這種對傳統觀念的大膽攻擊，顯然是代表了當時庶族地主階級要求提高政治社會地位而發出的呼聲。

在社會政治思想方面，李覯和王安石一樣，提出了許多改良主義的主張。王安石說：「李泰伯……某與納焉」（臨川文集卷七七答王景山書），可見他和王安石有交遊。他比王安石大十一歲，又同是江西人。他的學生鄧潤甫並且參加過王安石的變法。他們在思想上有某些共同點是可能的。

李覯的著作中，很多涉及了政治、經濟、社會等實際問題。他主張正視人民的「利」和「欲」。在原文篇裏，說「人非利不生」，「欲者人之情」。如果以爲人們不可以講利欲，就等於「賊人之性，反人之情」。因此，他認爲孟子說的「王何必曰利」的話，未免偏激。他說，合乎「仁義」而不「利」的事情，實際上是不存在的。這樣，他就把「仁義」和「利欲」密切地結合起來了。

此外，他的常語，主要是批判孟子的著作。在王霸論上，他也不贊成孟子的見解。他認爲王道和霸道的區別，並不在於一個純粹一個駁雜，霸道也有可取，不可看輕。漢唐也是王道，不能稱爲霸道。

在平土書序和潛書裏，他主張平均土地，恢復周禮的井田制。他認爲「生民之道食爲大」；天下沒有不耕的田，而耕田的人卻不免於飢餓，原因在於土地不爲耕者所有，所以結果是富家多財富而傭耕的男女受飢寒。

在富國篇第六和第五裏，他也是從經濟的觀點出發來看問題的。前者對穀價貴賤的理論闡述得極爲詳盡透徹，對於在大商富賈重利盤剝下的農民表示了一定程度的同情，是上承管子輕重諸篇下開王安石青苗諸法的一篇極有價值的經濟論著。後者主要反對佛教和道教，贊同韓愈原道篇所提出的「民不出粟米麻絲以事其上則誅」的意見，要把和尚道士都改造爲農業生產者，以實現其「人無遺力，地無遺利，一手一足無不耕，一步一畝無不稼」（國用篇第四）和「能其事而後可以食；無事而食，是衆之殃，政之害也」（國用篇第三）的主張。

由上所述，李覯思想中有素樸的唯物主義因素，又強調人民的利欲問題，注意土地問題和穀價問題，表示對廣大人民的同情，可以說是具有一定的進步性。但他的同情也有一個界限不可踰越，那就是他所認爲「人道之準、世教之主」的「禮」。他雖然承認「禮之初」是「順人之性欲而爲之節文」的，但他從統治階級的立場出發，竭力提倡「禮」的教化作用，重視君臣、上下、公、卿、大夫、士、庶人的區別，把禮看作不僅是維

護封建政治和法制的工具，而且是鞏固封建社會一般社會秩序的工具。

在哲學思想方面，他看到了世界的物質性，反對劉牧一派的「非史非巫，言稱運命」的邪說；但在另外一些文章裏，卻頌揚五通神的靈驗，說「雖寶龜泰筮，弗是過已」（文集卷二十四邵氏神祠記）；又以他自己和他的母親曾先後夢見過神仙，證明他「生有自來」（文集卷一疑仙賦）。可見他並沒有能成爲徹底的無神論者。在發展變化問題上，他看到了「常」和「權」的對立，但沒有把「權」看成是絕對的，而把「權」看成是相對的，所以他說：「常者道之紀也。」又說：「時雖異矣，事雖殊矣，然事以時變者其迹也，統而論之者其心也。迹或萬殊，而心或一揆也。……時既屢遷，迹亦皆變，苟不求其心之所歸，而專視其迹，則散漫簡策，百紛千結，豈中材之所了耶？……然則統而論之，不亦可乎？」（文集卷三易論十一）把心和迹也對立起來，以「一揆」的心應「萬殊」的迹，以「統而論之」應「百紛千結」，最後，仍歸結到「分有所定，義不可去，則莫若守正之爲利也」（文集卷三易論第六）。這就又陷入了唯心主義和形而上學的泥坑去了。

在社會政治思想方面，他既主張「強本節用」，力勸皇帝躬行節儉，損上益下，以減輕人民的負擔，但跟着又說：「儉非聖人之中制」，認爲周禮中的「六寢六宮」等等完全合理，而「茅茨土階」，則是「非聖無法」；主張「王及后之用財皆不會計」，爲封建

專制君主大開方便之門。他從「正君臣之義以明孔子之義，以防亂患於後世」的觀點出發，批評孟子不應該「勸諸侯爲天子」，不應該「視周室如無有」。認爲這樣做是沒有人性，是「不知順逆」，是「忍人」，和「孔子作春秋以尊周」大不相類。並且說：「無王道可也，不可無天子。」這就比孟子的「民貴君輕」論後退了一步。

此外，在土地問題上，他既主張耕者有其田，但同時對於因失去土地無法生活而被迫起義的農民，稱之爲「羣盜」（文集卷二十八寄上孫安撫書）；而且還大唱其安富論，說擁有私有土地的富者的富是天經地義的（國用篇第八）。

這些矛盾現象的存在並不奇怪，那是由於李覯根本上站在地主階級立場，從他的尊君卑臣、注重禮教的觀點出發所必然得出的結果。

平土書序

「生民之道，食爲大」，有國者未始不聞此論也，顧罕知其本焉。不知其本而求其末，雖盡智力，弗可爲已。是故土地，本也，耕穫，末也；無地而責之耕，猶徒手而使戰也。法制不立，土田不均，富者日長，貧者日削，雖有耒耜，穀不可得而食也。食不足，心不常，雖有禮義，民不可

得而教也。堯舜復起，末如之何矣。故平土之法〔一〕，聖人先之。夏商以前，其傳太簡，備而明者，莫如周制〔二〕。自秦用商鞅，廢井田，開阡陌〔三〕，迄今數千百年。學者因循，鮮能道平土之謂；雖道之，猶鹵莽未見其詳〔四〕。於戲〔五〕！古之行王政，必自此始。儒有欲談三王，可不盡心哉！抑焉知其不復用也？於是本諸經，該諸傳記，條而辯之云。（直講李先生文集卷十九）

注釋

〔一〕平土之法，平均土地政策。

〔二〕孟子滕文公記滕文公使畢戰向孟子問井地，孟子對他說：「方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。」周禮地官「大司徒之職，……凡造都鄙，制其地域而封溝之，以其室數制之，不易之地家百畮，一易之地家二百畮，再易之地家三百畮」，「小司徒之職，……乃經土地而井牧其田野，九夫爲井，四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，四甸爲縣，四縣爲都」，這都是後代認爲周朝曾經實行過的所謂均田政策的井田制。但周禮實際並不是周公的著作，周朝不一定實行過這種田制，孟子所說也只是他自己的理想，並非事實。

〔三〕商鞅，戰國時衛人，秦孝公相。阡陌，田間小路，卽區分田畝的經界。廢井田、開阡陌，是說把井田制度廢除，又挖掉田間的經界，讓人民自由買賣，不拘多少。

〔四〕道，說明。鹵莽，粗率。

〔五〕於戲，卽嗚呼，慨歎詞。

原文

利可言乎？曰：人非利不生，曷爲不可言？欲可言乎？曰：欲，人之情，曷爲不可言？言而不以禮，是貪與淫，罪矣。不貪不淫而曰不可言，無乃賊人之生，反人之情！世俗之不喜儒以此。孟子謂「何必曰利」〔一〕，激也；焉有仁義而不利者乎？其書數稱湯武將以七十里百里而王天下〔二〕，利豈小哉！孔子七十所欲不踰矩〔三〕，非無欲也。於詩則道男女之時〔四〕，容貌之美，悲感念望，以見一國之風，其順人也至矣。學者大抵雷同〔五〕，古之所是則謂之是，古之所非則謂之非，詰其所以是非之狀，或不能知。古人之言，豈一端而已矣！夫子於管仲三歸具官則小之，合諸侯正天下則仁之〔六〕，不以過掩功也。韓愈有取於墨翟莊周〔七〕而學者乃疑。噫！夫二子皆妄言耶？今之所謂賢士大夫，其超然異於二子者耶？抑有同於二子而不自知者耶？何訾〔八〕彼之甚也！

（直講李先生文集卷二九）

注釋

〔一〕孟子梁惠王上：「孟子見梁惠王。王曰：『叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』孟子曰：『王何必曰利，亦有仁義而已矣。』」

〔二〕孟子梁惠王下：「臣聞七十里爲政於天下者，湯是也。」又公孫丑上：「然而文王猶方百里起，是以難也。」又公孫丑上：「湯以七十里，文王以百里。」

〔三〕論語爲政：「七十而從心所欲，不踰矩。」不踰矩，合於規矩禮法。

〔四〕毛詩召南摽有梅小序：「摽有梅，男女及時也。」男女之時，是說男女能及時嫁娶。

〔五〕雷同，隨聲附和。禮記曲禮：「毋雷同。」

〔六〕夫子指孔子。管仲，名夷吾，春秋時相齊桓公霸諸侯。論語八佾：「子曰：管仲之器小哉！或曰：管仲儉乎？曰：管氏有三歸，官事不攝，焉得儉！然則管仲知禮乎？曰：……管氏而知禮，孰不知禮！」又憲問：「子曰：桓公九合諸侯，一匡天下，管仲之力也，如其仁，如其仁！」關於「三歸」的解釋，歷來說法很多，比較合理的是說三歸即「租稅」。韓非子外儲說左下：「管仲相齊，曰：臣貴矣，然而臣貧。桓公曰：使子有三歸之家。」說苑尊賢：「管仲曰：貧不能使富。桓公賜之齊國市租。」可見「三歸」即「市租」。具官指「官事不攝」，即反對一人身兼幾種職務，而是要求每人只管一種職務。禮記禮運：「大夫具官，非禮也。」孔子認爲這些都是違禮的，所以說他器小。

〔七〕韓愈有讀墨子文，說墨子上同、兼愛、上賢、明鬼與孔子同，「孔子必用墨子，墨子必用孔子。」又有送王秀才序，說莊周之學出於田子方，田子方出於孔子的弟子子夏。

〔八〕訾，詆毀。

潛書十五篇 幷序 節錄第一、二、三條

泰伯閑居，有書十五篇，憤弔世故，警憲邦國，遐探切喩，辭不柔伏。噫！道未行，速謗何也？姑待知者而出之乎！乃命曰潛書。

吾民之饑，不耕乎？曰：天下無廢田。吾民之寒，不蠶乎？曰：柔桑滿野，女手盡之。然則如之何其饑且寒也？曰：耕不免饑，蠶不得衣；不耕不蠶，其利自至。耕不免饑，土非其有也；蠶不得衣，口腹奪之也。鉏耰〔一〕未乾，喉不甘〔二〕矣；新絲出盎〔三〕，膚不縫〔四〕矣。鉅產宿財之家，穀陳而帛腐；傭飢之男，婢寒之女〔五〕，所售〔六〕弗過升斗尺寸。嗚呼！吾乃今知井地〔七〕之法，生民之權衡乎！井地立則田均，田均則耕者得食，食足則蠶者得衣，不耕不蠶不饑寒者希矣。

浮屠以不殺爲道，水飲而蔬食，舉世稱其仁。夫鷄豚狗彘，待人而後生者也；食人之粟以滋其種類，一日無人則饑而死。然而天下之民，所以不愛其資，豢而畜之者，用於其家故也。神靈之祭，賓客之奉，於是乎取之。今且使民無搖手〔八〕於其間，則何待而粒〔九〕之哉？吾見其無遺種矣！抑將不殺其身而務絕其類乎？仁者不爲也。抑將奪人之食以飽無用之禽乎？仁者不爲也。嗚呼！浮屠之仁歟，止於是而已矣。

善卜筮者，能告人以禍福，不能使禍福必至於人。喜福而怠脩，則轉而之禍；怛〔一〇〕禍而思戒，則易而爲福。若是，則龜筴〔一一〕皆妄言。故歌大寧者，無驗於昏主，恤危亡者，常失於明后〔一二〕，善言天下者，言其有以治亂，不言其必治亂。

（直講李先生文集卷二十）

注釋

〔一〕鉏耰，指農具。鉏同鋤；耰，平土用的無齒耙。

〔二〕嗛不甘，沒有吃的東西。

〔三〕盎，煮藺用的盆子。

〔四〕膚不縫，沒有穿的衣服。

〔五〕因貧苦飢寒爲人做傭工或奴婢的男女。

〔六〕指賣力氣或賣身所得的價錢。

〔七〕井地，卽井田，孟子滕文公上：「使畢戰問井地。孟子曰：『……井地不鈞，穀祿不平。』」

〔八〕搖手，動手。

〔九〕粒，餵養。

〔一〇〕怛，怕懼。

〔一一〕龜筴，亦作龜策，卜筮用的龜殼和蓍草，這裏指卜筮的人。史記有龜策列傳。

〔一二〕歌大寧，卽歌太寧，歌頌太平。馬融忠經：「天地太寧，君之德也。」這裏是說，在昏君統治時國亂，歌頌太平的不驗；在明王統治時國治，憂危亡的也不驗。

邵雍

邵雍，字堯夫。生於宋眞宗大中祥符四年（一〇一一年），卒於神宗熙寧十年（一〇七七年）。他祖上是河北范陽人。父親邵古遷居到河南共城，死後葬在伊川，他就住在共城，後又居洛陽，與舊黨司馬光、程顥、程頤等有密切交往。富弼、司馬光、呂公著等曾送他一座大宅園，王拱辰、呂誨等曾先後推薦他做官，但不就職。死後，宋哲宗賜號康節，因此被稱爲康節先生。著有皇極經世和擊壤集。事跡詳宋史卷四百二十七道學傳及宋元學案卷九至十百源學案。

這裏選錄了皇極經世中的觀物內篇和外篇，內篇是邵雍親著，外篇爲門弟子所記述。

邵雍的哲學主要是他的所謂「先天學」。他說：「先天圖，心法也。圖雖無文，吾終日言而未嘗離乎是。」（皇極經世）可見他對先天圖的重視。據宋史朱震傳，朱震說：「陳摶以先天圖傳种放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍。」朱子語類也說：「邵子發明先天圖，圖傳自希夷（陳摶字），希夷又自有所傳。蓋方士技術用以修煉，參

同契中所言是也。」可見他的「先天學」淵源於道家的方士，並且和專講修煉的參同契有密切的關係。

所謂先天圖，是把周易六十四卦繪成方圖、圓圖和所謂伏羲八卦方位圖以及配合一年二十四節氣的卦氣圖等等。其淵源遠出於漢代用象數研究易學的焦贛、京房。邵雍曾加以說明：「先天學，心法也。故圖皆自中起，萬化萬事生乎心也。」（皇極經世）說「先天學」是「心法」，說「萬化萬事皆生乎心」，可見所謂「先天學」只是純粹的唯心主義。「心」怎麼會是先天的？據他說：「心爲太極，又曰，道爲太極。」「太極者，一也，不動；生二，二則神也。神生數，數生象，象生器。」他又說，「太極不動，性也；發則神，神則數，數則象，象則器，器之變復歸於神也。」（皇極經世）「神」自然是無形無踪的，「數」也只是一種抽象的概念，「象」不過是可見的影子，還不是實在的物質。物質，就是他的所謂器，乃是由象而生的。這種顛倒事實的象數理論和左傳僖公十年韓簡說的「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數」的唯物觀相比，正好形成鮮明的對照。他既認爲「萬化萬事皆生乎心」，又認爲「天由道而生，地由道而成」（皇極經世），而「心」就是「道」，那麼心也就在天之先，於是先天之學便成爲心法。

他運用了一分爲二，二分爲四，四分爲八那樣簡單的等比級數的抽象概念，對宇

宙間一切事物加以附會，認為不但可以說明現實世界，還可以推測過去和未來。這就是他的先天的象數學。他認為天生於動，地生於靜。因動靜的大小而分為太陽、少陽、太陰、少陰與太柔、少柔、太剛、少剛。太陽、太陰、少陽、少陰為日月星辰，太柔、太剛、少柔、少剛為水火土石。天地間芸芸萬物都是由日月星辰水火土石轉化生成。他用天干地支兩種數字互相乘除加減的辦法，得出所謂天上日月星辰的「動數」和地上水火土石的「植數」，「動數」和「植數」相乘得出所謂「動植之通數」，即「易所謂萬物之數」（皇極經世）。又依年月日時的數字創造出所謂「元、會、運、世」，再和干支、五行、卦氣相配合來推算古往今來治亂盛衰的命運。他的象數學把按照他主觀安排的象數系統講成絕對眞理。這樣的象數學是不能反映客觀世界的變化的。這種神祕主義的象數學也就是所謂先天的心法。從後來廣泛流行着「康節神數」的迷信看來，可知其流毒之大。

邵雍提倡的「以物觀物」，並不是還事物的本來面目。他說：「物有聲色氣味，人有耳目口鼻，萬物於人一身，反觀莫不全備。」（擊壤集卷一九）他認為聖人的心是無所不包的。「聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。」（皇極經世）「以物觀物」的前一「物」

字，是指人心中對於「物」的先驗的觀念。「不以我觀物」，是說不爲「我」之「情」所蒙蔽。這說明他在認識論上的唯心主義。

邵雍自號安樂先生，稱他的住所叫安樂窩，表面上是樂觀主義者，實際上卻充滿着悲觀情緒。他抱着退化的歷史觀，把整部中國歷史劃分爲「皇、帝、王、伯」四個階段，比做一年四季。認爲三皇注意「以道化民」，崇尚自然無爲；五帝注意「以德教民」，崇尚謙讓；三王注意「以功勸民」，崇尚政治；五伯注意「以力率民」，相尚爭利，一代不如一代。春秋以後，「漢王而不足，晉伯而有餘」（皇極經世），隋次於晉，唐次於漢，不但像春夏發榮滋長的三皇五帝的盛世不可再見，就是三王時代肅殺的秋景也無法回復。他自己雖然處在北宋王朝的全盛時期，可是他看到當時國防力量薄弱，不能抵禦北方遼國和西北西夏的入侵，認爲只得屈辱求和；又由於地主的殘酷剝削，農民起義不斷發生，國庫空虛，財政困難，深感當前嚴重的危機而無法挽救，因而形成了他的悲觀的思想情緒。

觀物內篇 節錄

物之大者無若天地，然而亦有所盡也。天之大，陰陽盡之矣；地之大，剛柔盡之矣〔一〕。陰

陽盡而四時成焉〔二〕，剛柔盡而四維成焉〔三〕。夫四時四維者，天地至大之謂也。凡言大者，無得而過之也，亦未始以大爲自得，故能成其大〔四〕，豈不謂至偉至偉者與！

天生於動者也，地生於靜者也〔五〕，一動一靜交而天地之道盡之矣。動之始則陽生焉，動之極則陰生焉，一陰一陽交而天之用盡之矣。靜之始則柔生焉，靜之極則剛生焉，一剛一柔交而地之用盡之矣〔六〕。動之大者謂之太陽，動之小者謂之少陽，靜之大者謂之太陰，靜之小者謂之少陰。太陽爲日，太陰爲月，少陽爲星，少陰爲辰〔七〕，日月星辰交而天之體盡之矣。靜之大者謂之太柔，靜之小者謂之少柔，動之大者謂之太剛，動之小者謂之少剛。太柔爲水，太剛爲火，少柔爲土，少剛爲石〔八〕，水火土石交而地之體盡之矣……。

易曰：「窮理盡性以至於命」〔九〕。所以謂之理者，物之理也；所以謂之性者，天之性也；所以謂之命者，處理性者也；所以能處理性者，非道而何？是知道爲天地之本，天地爲萬物之本〔一〇〕。以天地觀萬物，則萬物爲萬物；以道觀天地，則天地亦爲萬物。道之道盡之於天矣，天之道盡之于地矣，天地之道盡之於萬物矣，天地萬物之道盡之於人矣。人能知天地萬物之道所以盡於人者，然後能盡民也。天之能盡物，則謂之曰昊天〔一一〕；人之能盡民，則謂之曰聖人。……

……人皆知天地之爲天地，不知天地之所以爲天地。不欲知天地之所以爲天地則已，如其必欲知天地之所以爲天地，則舍動靜將奚之焉？夫一動一靜者，天地之至妙者與！夫一動一靜

之間者，天地人之至妙至妙者與〔一二〕！……

夫天下將治，則人必尙行也；天下將亂，則人必尙言也；尙行則篤實之風行焉，尙言則詭譎之風行焉。天下將治，則人必尙義也；天下將亂，則人必尙利也；尙義則謙讓之風行焉，尙利則攘奪之風行焉。三王，尙行者也；五伯，尙言者也。尙行者必入於義也，尙言者必入於利也，義利之相去，一何遠之如是耶！……

天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行，天地人物則異矣，其於道一也〔一三〕。夫道也者道也，道無形，行之則見於事矣。如道路之道，坦然使千億萬年行之，人知其歸者也。……

太陽之體數十，太陰之體數十二；少陽之體數十，少陰之體數十二；少剛之體數十，少柔之體數十二；太剛之體數十，太柔之體數十二。進太陽少陽太剛少剛之體數，退太陰少陰太柔少柔之體數，是謂太陽少陽太剛少剛之用數。進太陰少陰太柔少柔之體數，退太陽少陽太剛少剛之體數，是謂太陰少陰太柔少柔之用數。太陽少陽太剛少剛之體數一百六十，太陰少陰太柔少柔之體數一百九十二。太陽少陽太剛少剛之用數一百一十二，太陰少陰太柔少柔之用數一百五十二。以太陽少陽太剛少剛之用數唱太陰少陰太柔少柔之用數，是謂日月星辰之變數。以太陰少陰太柔少柔之用數和太陽少陽太剛少剛之用數，是謂水火土石之化數。日月星辰之變數一萬七千二十四，謂之動數；水火土石之化數一萬七千二十四，謂之植數；再唱和日月星辰

水火土石之變化，通數二萬八千九百八十一萬六千五百七十六，謂之動植通數〔一四〕。……

夫所以謂之觀物者，非以目觀之也，非觀之以目而觀之以心也，非觀之以心而觀之以理也。天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以謂之理者，窮之而後可知也；所以謂之性者，盡之而後可知也；所以謂之命者，至之而後可知也。此三者，天下之眞知也，雖聖人無以過之，而過之者，非所以謂之聖人也。

夫鑑之所以能爲明者，謂其不隱萬物之形也。雖然，鑑之能不隱萬物之形，未若水之能一萬物之形也。雖然，水之能一萬物之形，又未若聖人能一萬物之情也〔一五〕。聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也；所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也，既能以物觀物，又安有我於其間哉〔一六〕？

是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。此所以能用天下之目爲己之目，其目無所不觀矣；用天下之耳爲己之耳，其耳無所不聽矣；用天下之口爲己之口，其口無所不言矣；用天下之心爲己之心，其心無所不謀矣。夫天下之觀，其於見也不亦廣乎！天下之聽，其於聞也不亦遠乎！天下之言，其於論也不亦高乎！天下之謀，其於樂也不亦大乎！夫其見至廣，其聞至遠，其論至高，其樂至大。能爲至廣至遠至高至大之事而中無一爲焉，豈不謂至神至聖者乎！……

注釋

〔一〕周易說卦：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。」他認爲陰陽可以盡天之大，剛柔可以盡地之大，就是以說卦爲根據。陰陽是就天上可見的現象說，剛柔是就地上可接觸的形質說。

〔二〕因陰陽的變動而有寒暑的往來，因而成春夏秋冬，這是就時間說。

〔三〕四維，東、南、西、北四隅，這是就空間說。剛柔指地上的水火土石等物質。

〔四〕老子三十四章：「大道汜兮，其可左右。……萬物歸焉而不爲主，可名爲大。以其終不自爲大，故能成其大。」這裏就是用老子的話。

〔五〕他認爲天上日月星辰不絕地旋轉，地卻是靜止不動的。所以說天生于動，地生於靜。

〔六〕周敦頤通書：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。」是指太極的動靜。這裏所謂動之始則陽生，動之極則陰生，專指天說；靜之始則柔生，靜之極則剛生，專指地說。他爲了要把陰陽屬天，剛柔屬地，才作這樣的分別。

〔七〕原注：「辰者天之土，不見而屬陰。」他的兒子伯溫說：「在天成象，辰也；在地成形，土也。自日月星之外，高而蒼蒼者皆辰也；自水火石之外，廣而厚者皆土也；辰與土，本乎一體也。」古來認爲星辰原是一物，邵氏爲了硬要湊成四數，所以分星辰爲二。

〔八〕邵伯溫注：「或曰：『皇極經世舍金木水火土而用水火土石，何也？』曰：『日月星辰，天之四象也；水火土石，地之四體也；金木水火土者，五行也。四象四體，先天也；五行，後天也。先天，後天之所自出也；水火土石，五行之所自出也。水火土石，本體也；金木水火土，致用也。』」這也是爲了要機械地把向來的五行變成四數，所以用先天後天的神祕主義來勉強解釋。

〔九〕語見說卦。宋儒把這話作爲達到聖人地位的唯一要務，因而有所謂性理性命之學。

〔一〇〕老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」又說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道。」這是邵氏先天之學的根據，所以說「道爲天地之本，天地爲萬物之本。」

〔一一〕昊天，見爾雅釋天。這裏把昊天解釋爲廣大無邊的天。

〔一二〕這裏說天地之所以爲天地是天動地靜的作用，如果沒有動靜就沒有天地。這不但强調動靜的奇妙，尤其認爲由動而靜由靜而動的中間是天地所由產生。

〔一三〕這裏所謂道，也就是心就是太極。下面說「道無形」，正是指「惟恍惟惚」的東西。

〔一四〕邵伯溫注：「日爲太陽，其數十；月爲太陰，其數十二；星爲少陽，其數十；辰爲少陰，其數十二；石爲少剛，其數十；土爲少柔，其數十二；火爲太剛，其數十；水爲太柔，其數十二。太陽少陽太剛少剛之本數四十，太陰少陰太柔少柔之本數四十有八；以四因四十得一百六十，以四因四十八得一百九十二，是謂太陽少陽太陰少陰太剛少剛太柔少柔的體數；一百六十數之內退四十八得一百一十二，一百九十二數內退四十得一百五十二，是謂太陽少陽太陰少陰太剛少剛太柔少柔之用數也。陰陽剛柔互相進退，去其體數，而所存者謂之用數。……以一百一十二因一百五十二得一萬七千二十四，謂之水火土石之化數；以一百五十二因一百一十二得一萬七千二十四，謂之日月星辰之變數。變數謂之動數，化數謂之植數。以一萬七千二十四因一萬七千二十四得二萬八千九百八十一萬六千五百七十六，是謂動植之通數，此易所謂萬物之數也。」

〔一五〕莊子天道：「水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑒也，萬物之鏡也。」這就是邵氏此說的根據。

〔一六〕這裏所謂「不以我觀物」，「以物觀物」，就是上文說的「以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物」，也就是所謂「非觀之以目而觀之以心，非觀之以心而觀之以理」。外篇說：「以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。」這裏「我」與「物」只是「情」與「性」的區別。無論「情」或「性」，都是精神的而不是物質的，所以稱爲「反觀」。

觀物外篇 節錄

陽不能獨立，必得陰而後立，故陽以陰爲基；陰不能自見，必待陽而後見，故陰以陽爲唱〔一〕。陽知其始而享其成，陰效其法而終其勞；陽能知而陰不能知，陽能見而陰不能見也。能知能見者爲有，故陽性有而陰性無也，陽有所不徧而陰無所不徧也。陽有去而陰常居也；無不徧而常居者爲實，故陽體虛而陰體實也〔二〕。

氣變而形化，形可分而神不可分。陽生陰，故水先成；陰生陽，故火後成〔三〕。陰陽相生也，體性相須也，是以陽去則陰竭，陰盡則陽滅。陰對陽爲二，然陽來則生，陽去則死，天地萬物生死主於陽，則歸之於一也〔四〕。……

太極既分，兩儀立矣。陽上交於陰，陰下交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象，剛交於柔，柔交於剛，而生地之四象，於是八卦成矣〔五〕。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四。故曰「分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章」〔六〕也。十分爲百，百分爲千，千分爲萬。猶根之有榦，榦之有枝，枝之有葉。愈大則愈少，愈細則愈繁。合之斯爲一，衍之斯爲萬。……

道爲太極〔七〕。……

先天之學〔八〕，心法也，故圖皆自中起，萬化萬事生乎心也。

圖雖無文，吾終日言而未嘗離乎是，蓋天地萬物之理盡在其中矣。……

氣一而已，生之者乾也。神亦一而已，乘氣而變化，出入於有無生死之間，無方而不測也〔九〕。……

先天之學，心也；後天之學，迹也；出入有無死生者，道也。……

……有意必有言，有言必有象，有象必有數。數立則象生，象生則言彰，言彰則意顯。象數則筌蹄也，言意則魚兎也。得魚兎而忘筌蹄，可也；捨筌蹄而求魚兎，則未見其得也〔一〇〕。

象起於形，數起於質，名起於言，意起於用。天下之數出於理，違乎理則入於術。世人以數而入於術，故不入於理也。……

神者，易之主也，所以無方；易者，神之用也，所以無體。「神無方而易無體」，滯於一方則不能變化，非神也；有定體則不能變通，非易也。……

「一陰一陽之謂道」〔一一〕。道無聲無形，不可得而見者也，故假道路之道爲名。人之有行，必由於道；一陰一陽，天地之道也，物由是而生，由是而成也。……

天使我有是之謂命，命之在我之謂性，性之在物之謂理。理窮而後知性，性盡而後知命，命知而後知至〔一二〕。

太極不動，性也。發則神，神則數，數則象，象則器，器則變，復歸於神也〔一三〕。……

元有二：有生天地之始者，太極也；有萬物之中各有始者，生之本也〔一四〕。……

天之象數，可得而推，如其神用，則不可得而測也。

天可以理盡，不可以形盡。渾天之術〔一五〕，以形盡天，可乎？……

天圓而地方，天南高而北下，是以望之如倚蓋然。地東南下，西北高，是以東南多水，西北多山也。天覆地，地載天，天地相函，天上有地，地上有天〔一六〕。……

易之數，窮天地始終。或曰：天地亦有始終乎？曰：既有消長，豈無始終？天地雖大，是亦形器，乃二物也。……

……神統於心，氣統於腎，形統於首。形氣交而神主乎其中，三才之道也〔一七〕。

天之神棲乎日，人之神發乎目。人之神，寤則棲心，寐則棲腎，所以象天也，晝夜之道也。……

以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。……

人之神則天地之神，人之自欺，所以欺天地，可不戒哉！

神無所在，無所不在。至人與他心通者，以其本於一也。道與一，神之強名也。以神為神者，至言也。……

太極一也，不動；生二，二則神也。神生數，數生象，象生器。……

心為太極。……

……學不際天人〔八〕，不足以謂之學。……

任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。潛天潛地，不行而至，不為陰陽之所攝者，神也。

注釋

〔一〕周易繫辭：「陽卦多陰，陰卦多陽，其故何也？陽卦奇，陰卦耦。」韓康伯注：「陽卦二陰，故奇為之君；陰卦二陽，故耦為之主。」奇是單數，陽性；耦是雙數，陰性。如震☳一陽二陰，共五畫，為奇數，雖然陰多陽少，而為陽卦；巽☴一陰二陽，共四畫，為耦數，雖然陽多陰少，但為陰卦。這就是

「陽以陰爲基，陰以陽爲唱」的根據。

〔二〕繫辭又說：「乾知大始，坤作成物」，又說：「成象之謂乾，效法之謂坤。」乾陽坤陰，這是「陽知其始」「陰效其法」的根據。乾成象，所以說「陽能見」；坤效法，所以說「陰不能見」。邵氏把陰作爲無，陽作爲有，認爲無實而有虛。

〔三〕周易諸卦的次序先坎後離。說卦以坎爲水，離爲火，所以說水先成，火後成。

〔四〕這裏說「陰陽相生，體性相須，陽去陰竭，陰盡陽滅」，好像觸及矛盾相互依存相互鬥爭的邊緣，近於辯證法的思想，但接着就說「天地萬物生死主於陽，則歸之於一」，把天地萬物的生死都歸到陽氣來往的作用便不承認有矛盾的存在。

〔五〕周易繫辭：「易有太極，是生兩儀；兩儀生四象，四象生八卦。」邵氏以陰陽屬天，剛柔屬地，大概以說卦「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛」爲根據。這種象數論，就是程顥所謂「加一倍法」。胡渭易圖明辨說：「數用加一倍法，可以推之百千萬億而無窮。」其實，這種加一倍法，只是邵氏推衍出來的象數學，與古來的易義無涉。

〔六〕語本說卦。韓注：「六位，爻所處之位也。二四爲陰，三五爲陽；六爻升降，或柔或剛，故曰『迭用柔剛』也。」二四指卦中從下向上數的第二第四位，是陰位；三五指第三位第五位，是陽位。原文所謂「分陰分陽」，是說卦爻分成陰位和陽位，位的陰陽是固定不變的。所謂「迭用柔剛」，是說爻畫的偶數是柔，奇數是剛，柔畫和剛畫可以居在陰位或陽位，更迭用事。卦有六位，每位一畫，位分陰陽，畫有柔剛，所以六位成章，才成六十四卦。這裏明明引用說卦的文字，却把分陰分陽的分說成

是一分爲二的分，把位的陰陽說成天之四象，畫的柔剛（也卽是陰陽）說成地之四象，都與說卦原意不合。

〔七〕太極，語本周易繫辭。鄭玄注說：「極中之道，淳和未分之氣也。」又注乾鑿度太極說：「氣象未分之時，天地之所始也。」這是把「太極」解釋爲天地開闢以前的氣。虞翻易注：「太極，太一也。」呂氏春秋大樂篇說：「萬物所出，造於大一，化於陰陽。」高誘注：「大一，道也。」這是把太極解釋爲道。邵氏說「道爲太極」，是以高誘的說法爲根據。到後來朱熹更說：「理爲太極」。這是宋代唯心主義哲學家對「太極」一辭一貫的理解。

〔八〕先天之學，卽邵雍所謂先天八卦圖。八卦分居八個方位，依據說卦，是離北，坎南，兌東，震西，坤東北，乾東南，巽西北，艮西南。邵氏認爲這是文王的八卦，是後天之學；另外還有所謂先天之學，是伏羲的八卦。他的伏羲八卦方位圖是從李之才傳受的，其方位是乾北，坤南，坎東，離西，巽東北，艮東南，兌西北，震西南；說從震到乾是順，從巽到坤是逆。又有伏羲六十四卦方位圖，分爲方圖和圓圖；伏羲八卦次序圖，伏羲六十四卦次序圖，另有所謂卦氣圖，把一年二十四節的氣候分配六十四卦。朱熹說：「伏羲四圖，其說皆出邵氏，邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯長，伯長得之華山希夷先生陳摶圖南者，所謂先天之學也。」可見所謂先天之學出之於方士的神祕主義的思想。

〔九〕邵氏把人的身體分爲形氣神，乾爲天，是說氣是天之所生。氣雖然有陰和陽，但同稱爲氣，所以說「氣一而已。」神是精神，說神出入於有無生死之間，就把神當作靈魂，成爲主張形死而神存的有神論。

〔一○〕語本莊子外物篇：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。」筌是捕魚的器具，蹄是捕兔的器具，這是說從象數可以得到言意，得了言意之後便可以不要象數了。這說法原是根據王弼周易略例的明象篇，也同引莊子的話。但王氏只說「意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象」，邵氏却又說「數立則象生」，把數作爲抽象的東西，從數生象，又從象生物質的器。這和春秋左傳僖公十五年：「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數」，正好分成唯心唯物兩種相反的說法。

〔一一〕「神無方而易無體」，「一陰一陽之爲道」，均見周易繫辭。

〔一二〕這段話是對說卦「窮理盡性以至於命」的解說。

〔一三〕他說：「神無方而性有質。」這裏認爲不動的太極是有質的性，發動以後，就成爲無方的神。神是變化不測的，物質的器所以能變化，歸根到底，還是神的作用，這顯然是唯心主義的說法。

〔一四〕以太極爲生天地之始，與莊子天地篇所謂「一之所起，有一而未形」的思想相合；萬物之中各有始，與莊子所謂「物得以生謂之德」的思想相合。

〔一五〕隋書天文志：「古之言天者有三家：一曰蓋天，二曰宣夜，三曰渾天。」又述渾天之說曰：「舊說，天地之體，狀如鳥卵，天包地外，猶殼之裹黃，周旋無端，其形渾渾然，故曰渾天。」

〔一六〕邵氏反對渾天說，主張蓋天說。隋書天文志：「蓋天之說，卽周髀是也。周髀家云：『天圓如張蓋，地方如棋局，天旁轉如推磨而左行，日月右行。天形南高而北下，日出高，故見；日入下，故不見。』」淮南子也主張蓋天說，天文篇說：「天受日月星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而

觸不周之山，天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。」邵氏就是根據這些說法來立論的。

〔一七〕易圖明辨引俞琰解此文說：「人之一身，首乾，腹坤，而心居其中，其位猶三才也。氣統於腎，形統於首，一上一下，本不相交，所以使之交者，神也。神運乎中，則上下渾融，與天地同運，此非三才之道歟？夫神守於腎，則靜而藏伏，坤之道也；守於首，則動而運行，乾之道也。藏伏則妙合而凝，運行則周流不息。妙合而凝者，藥也；周流不息者，火也。」可見這是混雜了道家煉丹的理論。

〔一八〕學不際天人，就是說學問不達到窮究天人之際的境界。邵氏觀易吟云：「一物其來有一身，一身還有一乾坤。誰知萬物備於我，肯把三才別立根。天向一中分體用，人於心上起經綸。天人焉有兩般義，道不虛行只在人。」他認為能達到這個地步，才眞是學問。

周敦頤

周敦頤，字茂叔，湖南道縣人。生於宋眞宗天禧元年（一〇一七年），卒於神宗熙寧六年（一〇七三年）。父輔成任賀州桂嶺縣令。他因幼孤，歸舅父龍圖閣學士鄭向撫養。仁宗康定元年（一〇四〇年），任洪州分寧縣主簿。後經歷署合州判官事、通判虔州、廣南東路提點刑獄等官。

周敦頤一生政治地位不高，在當時新舊黨爭中，也沒有較明顯的政治活動。但是周敦頤的舅父鄭向是大官，以後又與趙抃、呂公著等有密切聯系，從這些政治經歷看，他與舊黨的關係是比較深的。他晚年曾築室於廬山下的小溪上，名濂溪書堂，後人遂稱爲濂溪先生。他的主要哲學著作有太極圖說、通書等，後人編爲周子全書，又稱周元公集，或濂溪集。因爲程顥程頤曾向周敦頤問學，朱熹著伊洛淵源錄，即以周敦頤爲首。事迹見宋史卷四百二十七道學傳及宋元學案卷十一、十二濂溪學案。

周敦頤的太極圖說，脫胎於宋初道士陳摶的無極圖，它混雜着儒家和道家的思想，由於說明文字簡略，後人對於這篇論著的思想內容，曾有過不少分歧的理解。

客觀唯心主義哲學家朱熹曾爲周敦頤的太極圖說和通書做過詳細的注說，並與主觀唯心主義哲學家陸九淵有過一場激烈的辯論。朱熹否認太極圖說裏有道家思想，陸九淵指出它有道家思想，不承認是周敦頤所作。

其實，太極圖說裏的道家思想是無可否認的。如朱震在漢上易傳中謂：「陳摶以太極圖授种放，放授穆修，修授周子。」清初，朱彝尊在經義考中也說：「無極圖乃方士修鍊之術。……在道家未嘗詡爲千聖不傳之祕。周子取而轉易之爲圖，……更名之曰太極圖，仍不沒『無極』之旨。」他們都一致認爲周敦頤的太極圖是由道教方士流傳下來的，認爲圖說的思想是道教思想。但是太極圖說以儒家哲學著作出現，所以表面標榜周易，暗地裏剽竊道家和道教的思想。

「無極而太極」，「五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。」都是說「無極」乃是宇宙萬物最高、最根本的範疇，也就是說「無」能生「有」，「有」生於「無」。從太極而陰陽，而五行，而男女，而至萬物化生，這一序列的萬物發生的程序，都是由「無」產生，以「無」開始的。這與老子「天下萬物生於有，有生於無」(第四十章)的命題是一樣的。

在通書動靜章裏，周敦頤論到萬物的本體時說：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬

物。水陰根陽，火陽根陰，五行陰陽，陰陽太極，四時運行，萬物終始。混兮闢兮，其無窮兮！」這裏，他認爲萬物中任何具體事物，只能是動的或者是靜的，動和靜互相排斥，而「神」却是超乎動靜之上，妙化萬物的「無窮」的本體。這裏所說的「神」，也就是圖說中的「無極」。周敦頤把萬物的來源和化生，歸結爲一個超時空而存在的本體，這顯然是一種神秘主義的思想，是唯心主義的世界觀。

圖說提出了「主靜」的思想。他說：「聖人定之以中正仁義（自注：「聖人之道，仁義中正而已矣。」），而主靜（自注：「無欲故靜。」），立人極焉。」「主靜」，實際就是道家的「無爲」思想。這種無欲無爲的思想，他在通書中作了更多的發揮。

通書又名易通，是跟他的太極圖說互相溝通的。全書四十章，在許多地方直接引用易傳並且加以發揮，更滲透着中庸「至誠」和老子「無欲」的思想。其中談政治、談性命、談顏子好學等。通書裏不少範疇和論點，已經蘊藏着宋代理學的某些說教，從道家吸收來的思想和從儒家經典中挖掘出的思想，大大豐富了原有的唯心主義哲學的內容。這些學說，歸根到底，是爲當時封建專制主義服務的。

周敦頤在通書中，反覆申說的主要哲學觀念是「誠」和「主靜」。「誠」包括天道的本體和人性兩重意義。他說：「寂然不動者，誠也。」（聖）這裏的「誠」正是「無極」本

體的代稱，在人性上就是「純粹至善」（誠上）的本性，也是先驗的道德準則。「主靜」是他的涵養論，也就是他的「無思」「無爲」的唯心主義認識論。黃宗羲就曾說：「周子之學，以誠爲本，從寂然不動處握誠之本，故曰主靜立極。」（宋元學案）通書中說：「誠者聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。純粹至善者也。」（誠上）又說：「聖誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。」（誠下）「誠」，是「純粹至善」，是人所稟受於天道的本性，因而也是道德的最高準則，爲「五常百行」的依據。

周敦頤描述「誠」——這樣一個最高境界時，說「誠無爲，幾善惡」（誠幾德），這裏說的「無爲」，也就是「無思」、「無欲」。他說：「無思，本也；思通，用也。幾動於彼，誠動於此，無思而無不通爲聖人。」（思）但他也認爲常人是要「思」的，因爲「無思」是要通過「思」才能達到，所以他說：「不思則不能通微，……故思者，聖功之本而吉凶之幾也。」他把「無思」做爲最後和最高的歸宿，而把「思」只看做是達到「無思」的過程和手段；同時，他所說的「思」，與實踐絲毫無關，實際上不過是一種內省反觀的功夫。而其所省察的內容，就是「去欲」。他說：「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請聞焉。曰：一爲要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。……」（聖學）他談「去欲」，比

孟子的所謂「寡欲」說還進一步。他在養心亭說一文中說：「予謂養心不止於寡而存耳，蓋寡焉以至於無，無則誠立明通。」這種「無欲」說，無疑是受佛教的「修心」論和道教的「清靜」說的影響。

通書裏的政治思想，正是爲當時封建專制主義的皇權服務。他在順化一章中說：「天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化；大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神。故天下之衆，本在一人，道豈遠乎哉？術豈多乎哉？」這裏所謂「聖德修而萬民化」、「天下之衆，本在一人」，這是封建專制主義的尊王思想和德治理論。他把「天」肯定爲有意志的存在，認爲聖君應該效法「天」的意志來化育萬物，這是一種「人事法天」的神學命題。

周敦頤是宋代道學的先驅者，他披着儒學外衣，實際上宣揚三教合一的思想，宋史道學傳曾列他爲第一名。他的唯心主義哲學和政治思想上的神學說教，受到自宋以後歷代封建統治階級的贊揚和利用。宋淳祐元年，追封他爲汝南伯。元延祐六年，追封他爲道國公。明代將他的圖說、通書編刻於性理大全內。清乾隆更將他的著作列在御纂性理精義的卷首，「頒布學宮」，成爲封建統治階級「培養人才」的教科書。

這些也都正說明了他的理論的反動實質。

太極圖說

無極而太極〔一〕。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根〔二〕；分陰分陽，兩儀〔三〕立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣〔四〕順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。

五行之生也，各一其性〔五〕。無極之眞，二五之精〔六〕，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女。」〔七〕二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。

唯人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，（自注：「聖人之道，仁義中正而已矣。」）而主靜（自注：「無欲故靜。」〔八〕），立人極〔九〕焉。

故聖人「與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」〔一〇〕，君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」〔一一〕又曰：「原始反終，故知死生之說。」〔一二〕大哉易也，斯其至矣！

注釋

〔一〕「太極」這個名詞最初見於周易繫辭上：「易有太極，是生兩儀。」「太極」表示最高存在的範疇。後漢鄭玄說它是「淳和未分之氣」（周易鄭氏注）。唐孔穎達周易正義云：「太極謂天地未分之前，元氣混而爲一，卽是太初、太一也。」宋朱熹從客觀唯心主義的理學觀點解釋道：「太極只是一箇實理。」這是不對的。「無極」二字不見於儒家經典。老子二十八章：「知其白，守其黑，……常德不忒，復歸於無極。」陸九淵據此說是「出於老子」；朱熹說老子的「無極」是「無窮之義」，「非若周子所言之意」。實際上，「無極而太極」就是道家的「有生於無」的思想。

〔二〕互爲其根，根，根基。這裏是說動和靜相互依存。根，最初也是道家用語，老子：「元牝之門，是謂天地根。」

〔三〕兩儀，指天地。

〔四〕五氣，指五行之氣。

〔五〕各一其性，是說五行各有其屬性。

〔六〕眞與精同義，指最微妙精粹的東西。二，指陰陽二氣；五，指五行。

〔七〕見周易繫辭。

〔八〕主靜和無欲故靜，原來都是道家思想。老子：「無欲以靜，天下將自定。」莊子天道：「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以鐃心者，故靜也。……夫虛靜恬淡，寂漠無爲者，天地之平而道德之至。」

〔九〕人極，指做人的最高標準。

〔一〇〕見周易乾卦文言。
〔一一〕見周易說卦。
〔一二〕見周易繫辭上。

通書

誠上第一章

誠者聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也〔一〕。「乾道變化，各正性命」〔二〕，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也〔三〕」。元、亨，誠之通；利、貞，誠之復〔四〕。大哉易也，性命之源乎〔五〕！

誠下第二章

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行〔六〕之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠，非也，邪暗塞也。故誠則無事矣〔七〕。至易而行難。果而確〔八〕，無難焉。故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」〔九〕

禮樂第十三章

禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，萬物各得其理，然後和，故禮先而樂後。

理性命第二十二章〔一〇〕

厥彰厥微，匪靈弗瑩〔一一〕。剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣〔一二〕。二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一〔一三〕。是萬爲一，一實萬分。萬一各正，小大有定。

注釋

〔一〕引文見周易乾卦文言。易以乾爲天，認爲萬物是天所生，所以說「萬物資始」。通書把「誠」做爲本體。它把天作爲誠之源，正如莊子漁父所謂：「眞者，精誠之至也；不精不誠，不能動人。……眞者所以受於天也，自然不可易也。」

〔二〕引文見乾卦文言。

〔三〕見周易繫辭。一陰一陽，指天道的陰陽變化，以下兩「之」字顯然指陰陽變化說。

〔四〕「元亨利貞」是周易乾卦卦辭。周氏解亨爲「誠立明通」的通，解貞爲正，卽「復其不善之動」。

〔五〕周易說卦：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理」，上文又有「窮理盡性以至於命」的話。

〔六〕五常卽仁義禮智信五德，百行指一切有關倫理的行爲。

〔七〕靜無指無極，動有指太極，他認爲無極的靜是至正的，太極的動是明通的。不正卽邪，不明卽暗，不通達卽塞。無事指無欲無爲。

〔八〕果，果決；確，正確。

〔九〕這是孔子答顏淵問仁的話。朱熹集注解爲「克，勝也；己，謂身之私欲也。」正和周氏同意。

〔一〇〕這一章前兩句說「理」，下三句說「性」，後面幾句說「命」。

〔一一〕彰，顯明。微，精微。「匪靈弗瑩」是說非有至靈的心不會明白。

〔一二〕是說剛柔都有善惡，只有到了「中和」，才到了絕好的境界。

〔一三〕這是說五行與陰陽之間，五行是殊，陰陽是實；陰陽與太極之間，又以太極爲本。也就是圖說中的「五行一陰陽也，陰陽一太極也。」

張載

張載字子厚，宋鳳翔郿縣橫渠鎮人，生於仁宗天禧四年（一〇二〇年），死於神宗熙寧十年（一〇七七年）。仁宗嘉祐二年（一〇五七年）進士，曾任雲岩縣令，後爲崇文院祕書，不久告退，回家講學，從學者稱爲橫渠先生。晚年，又任職同知太常禮院，不滿一載退職，回家途中，在臨潼病死。因爲他是關中人，所以他的學派稱爲關學。他的主要著作有正蒙、易說、經學理窟及語錄等，後人編爲張子全書。事迹詳宋史卷四二七道學傳及宋元學案卷一七橫渠學案。

這裏選錄了正蒙的太和、參兩、神化、動物、乾稱、西銘各篇。

張載是理學——或者說道學——的創始人之一，和伊洛學派的二程有親戚關係，又曾同住在洛陽，往來甚密。向來以周、程、張、朱或濂、洛、關、閩並稱，宋史列入道學傳。但在理學中，張載的關學和後來成爲理學正宗的程朱學派又顯然有所不同。

在世界觀上，張載和理學正宗以「理」爲萬物的本源相反，特別強調「氣」。他在正

蒙中，詳細地論述了氣和太虛與萬物的關係。他說：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。」（太和）又說：「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾。」（同上）這裏張載所謂的「太虛」，不是別的，就是普通所謂天空。他認爲天空只是氣散而未聚的原始狀態。充滿天空的都是氣。氣無形，但一切有形之物都隨着氣之聚散而變化。所以又說：「凡可狀皆有也，凡有皆象也，凡象皆氣也。」（乾稱）明白承認一切有形象的東西連同散而無形的東西在內都是氣。氣是物質的，顯然，他認識到物質的氣是第一性的。

既然太虛是氣的散的形態，那麼，實際就沒有所謂「無」了。一般所謂「由無到有」或「由有到無」，不過是氣的聚散，卽由一種形態到另一種形態的轉化過程。因此，張載又提出了物質不生不滅的光輝命題。他說：「氣聚，則離明得施而有形；不聚，則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客；方其散也，安得遽謂之無！故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。」（太和）又說：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛卽氣，則無無。」（同上）。

他從這個觀點出發，進而對道家的「虛能生氣」及佛家的「萬象爲太虛中所見之物」的妄說，分別加以駁斥。他說：「知虛空卽氣，則有無隱顯……通一無二……若謂虛

能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說。」（太和）在張載看來，太虛乃氣之本然，說虛能生氣卽有生於無，是不對的。太虛和萬物乃氣之聚散形態，並非實有的萬物存在於空虛的太虛之中。所以說萬象爲太虛中所見之物，太虛是裝盛萬物的框子，也是不對的。

張載的氣一元論之爲唯物主義的，從理學正宗的二程對他的批評，也可以得到證明。他們首先反對張載的虛空卽氣說。程顥說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清虛一大爲天道，則乃以器言，而非道也。」（河南程氏遺書卷十一明道先生語一）程頤說：「亦無太虛，遂指虛曰皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。」（同上卷三伊川先生語三）二程認爲虛空是「道」，是「理」，而有形的東西只是「器」。這是和張載的觀點對立的。其次，他們也反對他的「形聚爲物，形潰反原」的不生不滅說。他們說：「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理。天地間如洪爐，雖生物銷鑠亦盡，況既散之氣，豈有復在？天地造化又焉用此既散之氣？其造化者自是生氣。」（同上卷十五伊川先生語一）張載是反對虛能生氣而認爲宇宙間的物質是不生不滅的，二程則認

爲氣是隨生隨滅的，氣不斷從神秘的泉源中產生，又不斷地歸於消滅。這也是他們的一個大分歧。這些分歧，不是別的，正是唯物主義與唯心主義兩條路線的根本不同所在。

氣的本然形態既然是無形的太虛，那麽爲什麽有聚散的變化出現呢？張載認爲這是由於氣的內在本性所使然。他說：「太和所謂道，中涵浮沈升降動靜相感之性，是生絪緼相盪勝負屈伸之始，其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。」（太和）又說：「感者性之神，性者感之體。惟屈伸動靜終始之能一也。故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」（乾稱）這裏所謂太和，是總合未分之氣，卽氣之全；所謂道，是太和之氣變化流行的過程；所謂感，是性之妙用，卽對立之相互推盪；所謂性，是感之本體，卽是能感者，也就是屈伸動靜終始之能；所謂浮沉升降動靜相感之性，卽是屈伸動靜終始之能，也就是涵有內在對立之變動功能。因此，他又進一步把這種內在的本性概括爲「兩」的概念，建立了他的「參兩論」的素樸辯證法的學說。他說：「兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」（太和）甚麽是兩呢？兩就是指一切內部分裂爲對立的「兩體」或「二端」。他認爲氣所以能變化，由於氣是「一物兩體」，是陰陽兩體的合一。兩體合

一就神妙，一中有兩就變化。他指出有形象之物，都是兩兩對立的；一切事物都不是孤立存在的，而是互爲同異，互爲屈伸，互爲有無，互爲終始的。他說：「一物兩體，氣也，一故神（原注：兩在故不測）；兩故化（原注：推行於一）。」（參兩）神與化二者都是氣本身的運動形態。

張載特別強調自然的這種由二端的矛盾所生出的變化，既無目的性，也無意志性，而是自然自己的合法則的運動過程。他說：「有兩則須有感，然天（自然）之感有何思慮？莫非自然。」（易說上觀）又說：「若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪蘊相揉，蓋相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。」（參兩）一則曰「莫非自然」，再則曰「莫或使之」，就從根本上粉碎了「上帝創造萬物」的神話。因此，他對於世俗所謂的鬼神，也根本不相信其存在。他說：「今言鬼者不可見其形，或云有見者且不定，一難信。又以無形而移變有形之物，此不可以理推，二難信。」（性理拾遺）

但是，應該指出，張載終究是個理學家，理學中有很大一部分根本理論是由他創立的。他的唯物主義是不澈底的。這從他的矛盾和解論、人性論、認識論和社會政治觀等幾個方面都可以看出來。張載的「參兩論」，本來已經認識到一切事物都循着由

對立矛盾而運動變化的客觀規律性，但他接着又說：「氣本之虛則湛，本無形，感而生，則聚而有象。有象斯有對，對必反其爲；有反斯有仇，仇必和而解。」（太和）仇是鬥爭，和是統一，他認爲統一是絕對的，而鬥爭則是相對的。所謂「仇必和而解」，不是對矛盾的克服，而是對矛盾的調和，他的思想中的妥協性是很明顯的。

在人性論方面，張載由於不了解人的社會性，人的所謂「善」、「惡」的來由，從而陷入唯心主義。他說：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」（誠明）這裏，他把性分爲所謂「氣質之性」和「天地之性」。他認爲至善的「天地之性」是氣所固有的，是根本的，是萬物所共有（萬物之一源）的；而有善與不善的「氣質之性」，則是氣聚成特殊形體而後有的，是後天的，是各個體所私有的。實際上，他所說的「天地之性」、「氣質之性」都是先驗的，帶有神秘的性質。他既然認爲「天地之性」是萬物所共有，那麼這個「天地之性」，就不會隨個體的生死而存亡。所以他說：「知死之不亡者，可與言性矣。」（太和）又說：「盡性然後知生無所得，死無所喪。」（誠明）並且批評告子「生之謂性」，是「不通晝夜之道」。這個通乎「晝夜之道」的「天地之性」，究竟是什麼呢？就自然而然地會推論到「天道」上去。他說：「性與天道，不見乎小大之別也。」（誠明）於是所謂「天地之性」，就一躍而居於一切之上，而和所謂神秘

的「天道」合而爲一了。

在認識論方面，張載也承認感性認識（聞見）是很重要的。他說：「聞見不足以盡物，然又須要他。耳目不得，則是木石。」（語錄上）但在另外一方面，又提出一個所謂「天德良知」來。他說：「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。」（誠明）「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」（大心）這種在感性認識之外還有一種先驗的「不萌於見聞」的「天德良知」的說法，是和他的人有「天地之性」的見解相聯系的。在這些方面，他被程朱一派引爲同調，實在不是偶然的。

在社會政治思想方面，張載的兩面性，表現得更爲突出。他生平以致用爲學問的目的，很重視自然科學的研究。天文、井田、兵法無所不學，特別喜歡談兵，甚至欲結客取洮西之地。晚年，擬買田一方，畫爲井地，以實驗他所理想的烏托邦。他對於所謂義利之辨，也有比較切近實際的看法。他說：「義公天下之利。」（大易）又說：「利，利於民則可謂利，利於身利於國皆非利也。利之言利，猶言美之爲美，利誠難言，不可一概而言。」（性理拾遺）這是說：天下的公利就是義之所在。利於民才是利，利於身利於國都不是利。所謂國當然是指君主政權而言。他指出民與國的區別，而特別強調民，表現了他的思想的人民性。但是他在他的著名的西銘卽乾稱篇裏，一方面提出一直爲

後人所稱頌的「乾稱父，坤稱母」「民吾同胞，物吾與也」的論點，另一方面又說：「大君者吾父母宗子， 其大臣宗子之家相也。」把君位繼承看做和宗法社會裏嫡長子享有繼承權一樣，乃是「天之所命」。更其値得注意的，在西銘的結尾，他提倡「樂天安命」的封建道德來痲痹人民的鬥爭意志，要求被壓迫者絕對服從「大君」、「大臣」給自己所安排的命運，那怕是「貧賤憂戚」，也算「玉成」； 甚至殺戮迫害，也當「無所逃而待烹」。他希望人人都應該學晉太子申生那樣恭敬地自縊，才算是孝子。像這樣把殺人的禮敎說成是出於「乾父坤母」的上帝的旨意，要人民勇於「從而順令」， 來爲封建統治階級服務，又怎麼能怪理學正宗的程頤對於楊時的「西銘近於兼愛」的懷疑， 要用「理一分殊」來替他辯護，而朱熹要把西銘從正蒙中脫離出來，單獨作爲封建倫理的敎條來宣傳呢！

總之，張載的思想，有進步的一面，也有反動的一面。他提出了物質的氣作爲宇宙萬物生成的本源， 並且認識到事物間存在着對立矛盾相互依存相互鬥爭運動變化的現象。 證明他在世界觀上是具有素樸的唯物主義和辯證法的因素的。 但是他堅持性善論，把性分爲二種，而特別強調「天地之性」，因而在認識論上又導出了所謂「天德良知」和「耳目聞見之知」的兩個認識來源，並且把「天德良知」提高到至高無上的地位。最後，承認封建社會的等級制度是天然合理的秩序。我們知道，張載出生前後，各地接

連爆發了農民起義（如王小波、李順、王倫等領導的起義），北宋王朝的統治開始發生了危機，因此，從維護封建秩序出發的張載，在著作裏充分暴露了他的統治階級的立場，是完全可以理解的。

正蒙太和篇 節錄

太和所謂道〔一〕，中涵浮沈、升降、動靜相感之性，是生絪縕相盪、勝負、屈伸之始〔二〕。……散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神〔三〕。……

太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾〔四〕。至靜無感，性之淵源；有識有知，物交之客感爾〔五〕。客感客形與無感無形，惟盡性者一之〔六〕。

天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄〔七〕。氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常〔八〕。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也〔九〕。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣〔一〇〕。彼語寂滅者，往而不反，徇生執有者，物而不化；二者雖有間矣，以言乎失道則均焉〔一一〕。

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣〔一二〕。

知虛空卽氣，則有無隱顯，神化性命，通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於易者也〔一三〕。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常〔一四〕。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說〔一五〕。此道不明，正由懵者略知體虛空爲性，不知本天道爲用，反以人見之小因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤爲幻化，幽明不能舉其要，遂躐等妄意而然〔一六〕。不悟一陰一陽，範圍天地，通乎晝夜，三極大中之矩〔一七〕；遂使儒佛老莊混然一途。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則是以「有生於無」爲窮高極微之論，入德之途，不知擇術而求，多見其蔽於詖而陷於淫矣〔一八〕。

氣聚，則離明〔一九〕得施而有形；不聚，則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客；方其散也，安得遽謂之無！故聖人仰觀俯察，但云「知幽明之故」，不云「知有無之故」〔二〇〕。盈天地之間者，法象〔二一〕而已矣；文理之察〔二二〕，非離不相覩也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故〔二三〕。

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛卽氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神變易而已〔二四〕。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。

由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名〔二五〕。鬼神者，二氣之良能也〔二六〕。聖者，至誠得天之謂〔二七〕；神者，太虛妙應之目〔二八〕。凡天地法象，皆神化之糟粕爾〔二九〕。

天道不窮，寒暑也；衆動不窮，屈伸也。鬼神之實，不越二端而已矣〔三〇〕。兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已〔三一〕。

氣本之虛則湛，本無形，感而生，則聚而有象〔三二〕。有象斯有對，對必反其爲；有反斯有仇，仇必和而解〔三三〕。故愛惡之情同出於太虛，而卒歸於物欲。倏而生，忽而成，不容有毫髮之間，其神矣夫〔三四〕！

造化所成，無一物相肖者。以是知萬物雖多，其實一物無無陰陽者。以是知天地變化，二端而已〔三五〕。

萬物形色，神之糟粕。性與天道云者，易而已矣〔三六〕。心所以萬殊者，感外物爲不一也。天大無外，其爲感者，絪緼二端而已〔三七〕。

……………

注釋

〔一〕太和，本周易乾卦彖辭的「保合太和」，這裏是指陰陽未分的氣。下文對道字下定義說：「由氣化，有道之名。」所以道就是太和之氣變化流行的過程。神化篇說：「化天道」，誠明篇說：「陰陽合一存乎道」，又乾稱篇下說：「通乎晝夜，語其推行，故曰道。」也是這意思。

〔二〕這是說氣之中蘊涵着陰陽二氣，陽氣的性質是浮的、升的、動的，陰氣的性質是沈的、降的、靜的，這兩種性質互相對立，互相感通，因而開始發生絪緼相盪、或勝或負、或屈或伸的運動變化。這裏的性，也就是乾稱篇下所謂的「屈伸動靜終始之能」，即運動變化的潛能，乃是一切物體運動變化的內在根源。絪緼本周易繫辭的「天地絪緼」，形容氣體的醞釀蓬勃。相盪本繫辭的「八卦相盪」，指氣體的互相推動。

〔三〕散，分離；殊，不同。可象，有形象可見。這氣是指陰陽已分之後的氣。淸，純一不雜；通，無不適應。淸通，指陰陽二氣未分以前的氣的性質。神就是天道篇所謂的「物性之神」的神，神就是物性，乃是一切物的內在的能變的本性。

〔四〕太虛卽普通所謂天空，雖然無形無狀，乃是氣散而未聚的本來狀態。聚，凝結聚合，就是聚而爲萬物，成爲有形；散，分裂解散，就是散而爲太虛，又變爲無形。聚和散都是氣的變化，是氣變化的客形。客形對無形說。無形是氣的本來的實體，是永恆的。客形是氣的聚散變化倏忽不定的形態，是暫時的。所以張氏又說：「凡有形之物卽易壞，惟太虛無動搖，故爲至實。」（語錄）

〔五〕性是氣之性，就是上文所說的「浮沉、升降、動靜相感之性」；當它還是太和之氣的時候，張載認爲

是「至靜無感」的，所以說「至靜無感，性之淵源」。人是由氣化而來，人的性也含有氣之性。所以下文說，「合虛與氣，有性之名」。人性和外物接觸(物交)，知識由此產生，所以說，「有識有知，物交之客感爾」。

〔六〕盡性本易說卦所謂「窮理盡性以至於命」。這裏是說客感客形，與無感無形，雖然表現各有不同，但歸根結蒂，都是一個氣和在這個氣中所涵的性之變化。只要把性的根源窮究到底，就能夠使它們統一起來。

〔七〕攻，排斥；取，吸引。他認爲氣的變化有時凝結聚合，有時分裂解散，有時互相排斥，有時互相吸引，途徑雖然十分複雜，但都有其一定之規律，一切變化，都遵循這個規律而不亂，所以說「其爲理也順而不妄」。

〔八〕吾體，指氣之本體；吾常，指氣的變化的正常規律，即所謂「順而不妄」。

〔九〕這裏張氏認爲太虛和萬物乃是同一實體即氣的不同狀態，太虛雖然無形，但它是氣的本體狀態。氣聚而爲萬物，萬物散而爲氣。總而言之，世界統一於氣。有固定形狀的萬物，和看來似乎空虛無物的太虛，都是氣的一種狀態，兩種狀態的相互轉化是自然而然的，並不是由什麼上帝在主宰。

〔一〇〕盡道其間，是說在聚爲萬物散爲太虛之間能夠完全掌握了氣化之道。兼體不累，是說把客感客形和無感無形合爲一體，不爲客觀事物所束縛。這樣才可以說是存神，才是聖人的極致。

〔一一〕語寂滅者，指佛教徒說；徇生執有者，指道教徒說。這是說佛教徒主虛無寂滅，只向無感無形的路上走，却不知道太虛之氣不能不聚爲萬物；道教徒主長生久視，認爲物質的形體可以永存，不知萬

物不能不散為太虛。這兩者雖然大有差別，但同樣是不能懂得氣化之道，合有無為一體。

〔一二〕這裏體字的意思不是身體，誠明篇說：「未嘗無之謂體」，體是本體或實體的意思。「聚亦吾體，散亦吾體」兩句是說，氣聚而為人物，固是存在；即散而為太虛，又何嘗不是存在？氣只有聚散，沒有生滅。這在一方面駁斥了佛家滅盡無餘和道家徇生執有的錯誤觀點，並且接近於物質不滅的科學原理。但又說「知死之不亡」者，可與言性矣」，顯然把性也看成不隨個體的生死而存亡，就不免墮入神秘主義了。

〔一三〕虛空即氣，是說虛空不是空無所有，而就是無形可象的氣；雖然無形可象，却是能够聚而為萬物的物質。從無形可象來說是虛空，從能够聚為萬物來說則是氣，所以虛空即氣，氣即虛空。知道虛空就是物質，那麼，有和無，隱和顯，神和化，性和命，不是兩種不同的事物，只是由於聚和散、出和入、形和不形的變化，所以本來是一物兩體，而兩體仍然可通為一物。易是講陰陽變化之道的書，所謂深於易就是深刻了解陰陽變化的道理。

〔一四〕虛能生氣，即否認虛空即氣。「有生於無」，見老子第四十章。張載認為這些都是道家不懂得有無混一的規律的表現。

〔一五〕佛教楞嚴經卷二說：「例如今日，以目觀見山河國土及諸衆生，皆是無始見病所成，見與見緣，似現前境。」無始見病，人在未生以前所具有的眼病；見與見緣，似現前境，因為有見病的視覺和所見的幻象互相依附，像有實在的事物一般。他們認為一切存在都是虛幻，只有精神意識才是眞實，這是唯心主義的觀點。此外，有些人認為一切實際的存在都是出現在太虛中的事物，就是把物和虛看

作各各獨立，並非互相依存，形和性，天和人，雙方毫無關係。這樣，雖然承認有物質的存在，却不承認意識是存在的反映，就同佛教徒把山河大地當作見病的說法相同。

〔一六〕虛，指「由太虛有天之名」說；天道，指「由氣化有道之名」說；性，指「合虛與氣有性之名」說。他認爲性是虛與氣的合體。沒有虛空固然不成爲性，沒有氣化也不成爲性。但那些持虛能生氣說和有生於無說的一派，却把性的本體看作只是虛空，不知道天道氣化對於性的作用，因而認爲氣化所凝聚成的物體都從虛空產生，却不知道虛空即氣，物體是氣所凝聚而成，反把個人狹小的意識作爲產生天地的因緣。因緣是佛家語，等於說種子；就是說一切客觀世界憑藉意識而產生，沒有意識就沒有自然界。那些認萬象爲太虛所見之物的一派，却認爲只有虛空才是眞實，有形的客觀世界全是幻化，根本不存在所謂世界乾坤。這是由於不認識無形的幽可以轉化爲有形的明，有形的明又可以轉化爲無形的幽，以致跳過了有形的一級，妄逞臆見，抬高虛無而鄙棄物質，才有這種說法。

〔一七〕「一陰一陽之謂道」，「範圍天地之化而不過」，均見周易繫辭。三極，天地人最高的中心點，繫辭所謂「三極之道」。這是說他們不懂陰陽二氣變化是宇宙間唯一的規律。

〔一八〕語天道性命者，指一般儒家；恍惚夢幻，指佛家；有生於無，指老莊。這是說今天談天道性命的儒家，不是把佛家的恍惚夢幻，便是把老莊的有生於無，當作非常高深微妙的理論和入德的途徑，却不知道選擇切實的方法去找求天道性命的道理，就只能看到他們被詖辭所蒙蔽，被淫辭所陷溺罷了。詖，片面，一偏；淫，放蕩。「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷」，見孟子公孫丑上。

〔一九〕離本來是卦名。說卦：「離爲火，爲日，爲目。」離明，指光線與視覺器官的結合。

〔二〇〕周易繫辭：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」這是說無形可見的是幽，有形可見的是明，幽和明都是有，沒有所謂無。只承認有幽明，不承認有所謂有無。所以只說知幽明之故，不說知有無之故。

〔二一〕法象是佛家的術語，指具體的事物和形象。這是說充滿天地之間的只有物質，沒有所謂眞的虛無。

〔二二〕禮記中庸：「文理密察，足以有別也。」文理即紋理、條理。文理之察，審察事物的條理紋理。

〔二三〕這是說明幽和明的互相依存，明由幽生，幽必有明。

〔二四〕周易繫辭：「參伍以變。」注：「參，三也；伍，五也。」荀子成相：「參伍明。」楊注：「參伍猶錯雜也。」參伍之神，指太和元氣所涵的「浮沈、升降、動靜相感之性」的錯綜變化的潛能。變易，就是發生「絪緼相盪、勝負、屈伸」的變化。諸子百家沒有明白這原理，所以把有和無絕對區分開來。

〔二五〕這是他對於天、道、性、心這四字所下的定義。他認爲天就是太虛，也就是廣大無限的物質世界。道是太虛中的氣變化運行的自然過程，道的名稱從陰陽二氣的變化而得。性有兩層，一是天地之性，一是氣質之性。誠明篇說：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」氣質之性是人有形體之後因其特殊形體而有的性，天地之性即氣之本性，乃是世界中本來就有的。所以說「合虛與氣，有性之名」。就是說性是包含太虛之性即天地之性和氣化之性即氣質之性而言。心也有兩層，一是相當於「識知」的「知覺」，一是不由認識而由無感所直覺的一種超然活動。前者他稱之爲「耳目聞見之知」，後者他稱之爲「天德良知」。他認爲人的心是有其由來的，大心篇說：「思盡其心者，必知心所從來而後能。」心從何來，心就是從性與知覺而來。所以他又

說：「有無一，內外合，此人心之所自來也。」（乾稱）有無一就是性，（乾稱篇說：「有無虛實通爲一物者性也，不能爲一，非盡性也。」）內外合就是知覺。性是「至靜無感」的，而知覺則是「物交之客感」。因此，張氏所謂心是兼攝感與無感。

〔二六〕二氣之良能，陰陽兩氣往來屈伸的自然本能。動物篇說：「物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。至之謂神，以其伸也；反之謂鬼，以其歸也。」即說明此意。這是他和有神論者對鬼神所抱的不同觀點。

〔二七〕禮記中庸：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」又說：「唯天下至誠爲能盡其性」，「唯天下至誠爲能化」。孟子盡心下：「大而化之之謂聖。」至誠得天，是說聖人能够至誠盡性，掌握神化的天道。

〔二八〕應即感應，也就是互相作用。從主動方面說叫做感；從被動方面說叫做應。目，名目，名稱。這是說太虛之中包含了內在對立，對立的兩方面此感彼應，有感必應，忽而如彼，忽而如此，奇妙至極，不可預測，所以給它一個名目，稱之爲神。

〔二九〕神字是從周易說卦「神也者妙萬物而爲言者也」和周易繫辭「陰陽不測之謂神」借用而來。原來的意思是形容萬物變化的微妙是不可預測的。張氏認爲神就是萬物運動變化的內在本性，它在氣之中，不在氣之外。所以乾稱篇說：「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有。」本篇也說：「神天德。」天即太虛，即氣；德是本性。就是說神是氣的本性。糟粕，指具體的形象，與「變化之客形」語意略同。所謂「天地法象皆神化之糟粕」，「萬物形色，神之糟粕」，是說萬物皆爲氣的運動變化所成，對其運

動變化的本性而言，不過是表現在外面的具體形象，至其所以運動變化，無端莫測，乃由於氣有內在的能變性的神有以使然。有人因此認爲張氏既以萬物爲糟粕，則必以精神爲精華，來證明張氏是主張以精神爲第一性，物質爲第二性的，那完全是誤會。

〔三〇〕這是說天道之所以變化不窮，由於有寒暑二端之對立和統一；萬物之所以變化不窮，由於有屈伸二端之對立和統一。因此，鬼神的實際也不過是陰陽二端互相循環不絕罷了。

〔三一〕這是說明對立的統一關係。兩是指一物內部分裂爲對立的兩體或二端，也就是指事物自身的矛盾性。他認爲統一物中的對立的二端是互相聯系而不可分離的。如果沒有對立，也就無所謂統一，如果統一看不見，對立的交互作用也就停止了。所以對立兩方面像虛實，動靜，聚散，淸濁，……等等，歸根到底，都是統一的。

〔三二〕氣本之虛則湛，本無形，即上文「太虛無形，氣之本體」的同義語。湛，淸澈、純一，不混不雜。這是說氣的原始的本來狀態，既然是太虛，所以不混不雜，無形可見。由於其中涵有浮沈升降動靜相感的性，所以生出絪蘊相盪勝負屈伸的交互作用，才變化成爲各種有形的現象。

〔三三〕對，對立；反，違反；仇，鬬爭；和，調和；解，和解。這是說一切現象都有對立兩方面，對立兩方面的運動方向必然相反，相反就相仇，相仇就是鬬爭。鬬爭的結果，必然歸於調和。他認識了對立面的鬬爭，但又以爲調和是最後的歸宿，這裏表現了他的時代和階級的限制。

〔三四〕愛承相和而言，惡承相仇而言。這種相和相仇的「浮沈升降動靜相感之性」，本來是氣聚而有象以前的太虛之中就同時涵有的。到了氣聚而有象特別是形成了人以後，這種相仇相和的性，就表現

爲所謂「物欲」的「愛惡之情」。所以說「愛惡之情，同出於太虛而卒歸於物欲」。倏而生，忽而成，不容有毫髮之間，是形容天地間一切事物都永遠在運動變化中，更無停息之時。這只有「妙萬物而言」的神才能做到，所以說「其神矣夫」。

〔三五〕這是說，萬物極多，各不相同，是由於他們之中各有陰陽兩端的變化；但是從陰陽二端的變化看來，無一物不如此，沒有能越出這一範圍的。

〔三六〕性即乾稱篇「天性乾坤陰陽也，二端故有感」之性，道即本篇上文「太和所謂道，中涵浮沈升降動靜相感之性」的道，也就是周易繫辭上所謂「一陰一陽之謂道」的道。易即同篇所謂「乾坤其易之蘊耶？乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣」之易。張氏認爲整個世界以及萬物中的每一物都包含有乾坤陰陽二端，彼此相感，就發生運動變化。這二端相感，就是性、道與易的核心。從事物本身所包含的內在變動功能即能感性的本體來說，就叫做性；從它的變動過程及其普遍性來說，就叫做道；從它的變動不居，悠久不息的永恆性來說，就叫做易。因此，乾稱篇又說：「惟屈伸動靜終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神、通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」又說：「語其推行故曰道，語其不測故曰神，語其生生故曰易。其實一物，指事異名爾。」這就是說：性、道與易只是從不同的角度，採用不同的名詞，其實只是一個。

〔三七〕天大無外，即乾稱篇所謂「天包載萬物於內」之意，也就是說所有萬物都被包含在天裏面，沒有一物能夠獨立存在於天的範圍之外。張氏認爲人心雖然由於和「不一」的客觀外物相接觸，而發生「萬殊」的變化，好像十分複雜，不易理解。但實際上，則整個世界中所有萬物，都具有絪蘊二端。其所

以發生萬殊的變化，無非是這絪縕二端彼此相感有以使然。這和上文所謂「造化所成，無一物相肖者，以是知萬物雖多，其實一物無無陰陽者，以是知天地變化，二端而已」。都是反覆說明一個基本事實：事物變化雖然是多樣性的，但同時也是有必然的規律的，這規律就是絪縕二端對立的兩方面交互作用，是一切變化的根源。

正蒙參兩篇〔一〕 節錄

地所以兩，分剛柔、男女而效之，法也；天所以參，一太極、兩儀而象之，性也〔二〕。一物兩體，氣也。一故神自注：「兩在故不測」，兩故化自注：「推行於一」，此天之所以參也〔三〕。

凡圜轉之物，動必有機；既謂之機，則動非自外也〔四〕。……

地有升降，日有修短；地雖凝聚不散之物，然一氣升降其間，相從而不已也。陽日上，地日降而下者，虛也；陽日降，地日進而上者，盈也。此一歲寒暑之候也〔五〕。至於一晝夜之盈虛升降，則以海水潮汐驗之爲信〔六〕。……

陰性凝聚，陽性發散；陰聚之，陽必散之，其勢均散。陽爲陰累，則相持爲雨而降；陰爲陽得，則飄揚爲雲而升。故雲物班布太虛者，陰爲風驅，斂聚而未散者也。凡陰氣凝聚，陽在內者不得出，則奮擊而爲雷霆；陽在外者不得入，則周旋不舍而爲風。其聚有遠近、虛實，故雷風有小大、暴緩。和而散，則爲霜雪雨露；不和而散，則爲戾氣曀霾。陰常散緩，受交於陽，則風雨調，寒暑正〔七〕。

雷霆感動雖速，然其所由來亦漸爾。能窮神化所從來，德之盛者與〔八〕！

……………

注釋

〔一〕兩就是一物兩體，即矛盾的對立，參是對待而又合一。張氏認爲對待的兩方面互相作用，是事物變化的根本原因，所以稱參兩篇，與周易說卦「參天兩地而倚數」之參兩有所不同。

〔二〕這是張氏說明地所以兩和天所以參的理由。兩和參有別，兩是指外在的對待而言，而參則是包含對待的統一物，也就是內在的對待。天無形是抽象的，地有形是具體的。沒有陰陽兩氣的凝聚，就不能成爲有形的法象，有形的地是在分爲剛柔男女兩體以後才有的，因此，地之所以爲兩，是模仿那陰陽已分的法象。周易繫辭：「易有太極，是生兩儀。」張氏也說：「一物而兩體，其太極之謂與。」（大易篇）又說：「一物兩體，氣也。」（參兩）可見張氏是以氣爲太極，也就是太虛之天。太虛之天是

「包載萬物於內」的（乾稱），是「大而無外」的（太和），但由於「中涵浮沈升降動靜相感之性」，而這個性乃是「氣之總」，是「合兩」的，也就是說太虛之天的性是包涵內在對待的統一物，所以說天之所以爲參，是把那太極和兩儀合而爲一的性的表現。

〔三〕這是張氏對於事物變化的根源的解釋。他認爲氣是一物兩體，卽包含對立的部分的統一物。惟其有對待，故發生變化；惟其有對待而又統一，故有不測之妙用。對待而又合一，就叫做參。

〔四〕這是張氏對於天體的觀點。他在上一節說明天是無形的氣體，在地和星辰的外面向左旋動；地是有形的物體，居在天的中間，也順着天向左旋轉，只是由於轉動速度的懸殊，好像向右旋轉。附屬於天的恆星（古稱上、中、下三垣四十七星和二十八宿爲恆星）和天一同旋轉，却不能自動；附屬於地的日月五星（金、木、水、火、土星，與日月同稱行星）包在地的外面，都能自動，隨着地一同旋轉。團轉之物，指地和日月五星。機是物體運動的內因。他認爲地和日月五星的運動都是自動，其中一定有發動運動的內因，不是由神力在外面操縱。這種推測，雖然和現代的地動說並不相符，然認爲地能自動，却不能不說是一種創見。

〔五〕他認爲地是一團凝固不散的物質體，被外面無形的氣體（天）包裹着，天氣有上升和下降，就對地發生影響。陽上升的時候，蓋在地上的陽氣濃厚，壓在地下的陽氣空虛，所以地就下降；反之，陽下降的時候，地上的陽氣稀薄，地下的陽氣盛滿，所以地就上升。地上升距離太陽近，所以成爲暑季；下降距離太陽遠，所以成爲寒季。他把地看成像浮在氣中的汽球一樣，隨着空氣壓力的輕重而升降。禮記月令孟春之月：「是月也，天氣下降，地氣上騰。」這就是他所謂一歲寒暑之候的根據。

〔六〕他認爲地不但在一年中有升降，就是一晝夜中也有升降，下文說「其間有小大之差」，就指一年的升降是大升降，一晝夜的升降是小升降。大升降以寒暑爲驗，小升降以潮汐爲驗。地上升的時候潮就落下，地下降的時候潮就發生。潮的落下表示氣的上升而下虛，潮的發生表示氣的下降而上盈。這又像把地看作浮在水面上的皮球一樣。像這種對晝夜潮汐和一年寒暑的臆測，都是毫無科學根據的。

〔七〕這是他用陰陽的交互關係來對風雲雷雨等等自然現象的變化的解釋。他認爲世界中有兩種氣，一是有正性的氣即陽氣，一是有負性的氣即陰氣。正性的氣與負性的氣交互作用，就發生萬事萬變。所以說：「若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪縕相揉，蓋相兼相制，欲一之而不能。此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。」（參兩）陰陽二氣相互吸引、相互排斥、相互推動、相互制約，遂引起無窮的變化。風雲雷雨等等自然現象的變化之所以發生，其根源即在於此。

〔八〕漸就是易說乾卦所謂「變言其著，化言其漸」的漸。著是顯著的變化，漸是逐漸的變化。這裏的「雷霆感動雖速」，即所謂著變，「然其所由來亦漸爾」，即所謂漸化。所有的著變都是以漸化爲基礎的，要懂得這個道理，才算是「德之盛」。

正蒙神化篇 節錄

神，天德；化，天道。德，其體；道，其用；一於氣而已〔一〕。

「神無方」，「易無體」，大且一而已爾〔二〕。

虛明照鑒，神之明也。無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也〔三〕。

天下之動，神鼓之也。辭不鼓舞，則不足以盡神〔四〕。

氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。其在人也，知義用利，則神化之事備矣。德盛者，窮神則知不足道，知化則義不足云〔五〕。天之化也運諸氣，人之化也順夫時；非氣非時，則化之名何有，化之實何施？中庸曰，「至誠爲能化」，孟子曰，「大而化之」，皆以其德合陰陽，與天地同流而無不通也〔六〕。所謂氣也者，非待其鬱蒸凝聚，接於目而後知之。苟健順、動止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾。然則象若非氣，指何爲象？時若非象，指何爲時〔七〕？世人取釋氏銷礙入空，學者舍惡趨善以爲化，此直可爲始學遣累者，薄乎云爾，豈天道神化所同語也哉〔八〕！

神化者，天之良能，非人能，故大而位天德，然後能窮神知化〔九〕。

惟神爲能變化，以其一天下之動也。人能知變化之道，其必知神之爲也〔一〇〕。

注釋

〔一〕神與化雖然是「天之良能」，但它們之間是有區別的。下文說：「氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」參兩篇說：「一物兩體，氣也；一故神（自注：「兩在故不測」），兩故化（自注：「推行於一」）。」這是說：整個世界，包含陰陽二端，彼此相感，不可預測，以其不可預測，故謂之神。陰陽二端互相對待互相作用而發生運動變化，故謂之化。前者是氣的能動的本性，也就是一切物體運動變化的內在根源。後者是氣的運動變化的過程，也就是氣的運動變化的必然軌則，所以說「神天德，化天道」。能動的本性是體，運動變化的過程是用，所以說「德其體，道其用」。體是根本的，用是從生的。神是化之本，也就是說天下的一切運動變化皆由於神。因此，他又說：「天下之動，神鼓之也。」又說：「惟神爲能變化。」但神與化都統一於氣，都是物質世界所固有的，都是氣的運動變化，所以說：「一於氣而已。」

〔二〕「神無方而易無體」，是周易繫辭語。他在易說中說：「繫辭言易，大概是語易書制作之意；其言易無體之類，則是天易也。神與易雖是一事，方與體雖是一義，以其不測，故言無方；以其生生（繫辭：「生生之謂易」），故言無體。然則易近於化。」神化是一物的體用兩面。神是無所不在，所以無方；化是變動不居，易是生生不息，所以無體。神既然無方，當然其大無外；化和易雖然無體，但一陰一陽，生生不息，始終一貫，所以說「大且一而已」。

〔三〕周易繫辭稱「作八卦以通神明之德」，又稱「神明其德」，「神而明之」，所以他認爲神是明的。又稱「懸象著明，莫大於日月」，「日月之道，貞明者也」。神無方，所以神明就像日月的無所不照。「利用出入，民咸用之，謂之神」，「無有遠近幽深，遂知來物」，也都是繫辭的話，這裏用來形容神的充滿所有的地方，即無方的境界。

〔四〕周易繫辭：「極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭。」又：「聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」易說：「天下之動，神鼓之也；神則主於動，故天下之動，皆神爲之也。辭不鼓舞，則不足以盡神，辭，謂易之辭也。於象固有此意矣，又繫之以辭，因而駕說，使人向之，極盡勸之義也。歌舞爲巫風，言鼓舞之以盡神者，與巫之爲人，無心若風狂然，主於動而已，故以好歌舞爲巫風，猶之如巫也。巫主於動，以至於鼓舞之極也，故曰盡神。」繫辭的所謂辭，本指易經中的爻辭、彖辭、象辭，這裏推廣爲文辭語言。王夫之注：「君子之有辭，不徇聞見，不立標榜，盡其心，專其氣，言皆心之所出而意無浮沮，則神著於辭，雖愚不肖不能不興起焉。」就是說明此意。

〔五〕這是申明參兩篇「一物兩體，氣也。一故神，兩故化」的意思，因而從天道推論到人事。他認爲人事也具有神和化，智就是神之明，是合一不測的；義就是因時制宜，是推行有漸的。如果能把這兩種德性推行盡利，就可以在人事上具備了神化。繫辭：「窮神知化，德之盛也。」窮神知化，就能達到天德天道的最高點，超越智和義的兩種德性了。

〔六〕「大而化之之謂聖」，「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉」，均見孟子

盡心。他認爲人到了化的境界，就具備了最高的人格，和天地同流，像陰陽的變化不測，無所不通。但人的化和天的化又有所不同，天的化是由於氣的運動，人的化是由於因時制宜，與時間適應，氣和時是化的重要條件。

〔七〕這裏他分析了所謂氣的內容，認爲不一定要等到飽和凝結有現象可見的才算是氣，氣在眼睛見不到以前本來具有强健和柔順、活動和靜止的性質，在沒有發生的時候是湛然清淨，發生以後就浩然廣大。時間的推移也是由於氣的變化的結果，所以氣和時即使沒有形象可見，也不能不說是象。

〔八〕這是說佛教主張所謂眞如的空寂才是化，認爲一切的象都是眞如的障礙，必須加以消滅；像荀卿之類的一部份儒家却拘泥於有形的象，只知有氣質之性而不知有天地之性，因而認爲人性本惡，必須加以矯正，才能轉化爲善。他認爲這兩派的說法也許對初學的人有所幫助，能够使他們改惡從善，但都淺薄得很，和他所謂天道神化相比，大不相同。這是由於前者不知道本來沒有所謂眞空，後者只知道有象可見的才是象，不知道無象可見的氣和時也是象。

〔九〕周易乾卦爻辭：「九五，飛龍在天，利見大人。」文言：「飛龍在天，乃位乎天德。」又：「飛龍在天，大人造也。」他認爲神化不是人力所能達到，只有像飛龍一般的位天德的大人才能窮神知化。

〔一〇〕周易繫辭：「天下之動，貞夫一者也。」又：「知變化之道者，其知神之所爲乎！」這是說天道的神所以能够變化不測，由於能够統一天下萬物的一切運動，人必須認識到神的作用，才能掌握變化的天道。在本篇裏，他强調神化的最高無上，說人能窮神知化，就「與天爲一」，不是人力所能勉强，這是他的哲學思想裏的神秘部分。

正蒙動物篇 節錄

動物本諸天，以呼吸爲聚散之漸〔一〕；植物本諸地，以陰陽升降爲聚散之漸〔二〕。物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。至之謂神，以其伸也；反之爲鬼，以其歸也〔三〕。氣於人，生而不離，死而游散者謂魂；聚成形質，雖死而不散者謂魄〔四〕。海水凝則冰，浮則漚；然冰之才，漚之性，其存其亡，海不得而與焉。推是，足以究死生之說〔五〕。

有息者根於天，不息者根於地。根於天者不滯於用，根於地者滯於方，此動植之分也〔六〕。生有先後，所以爲天序；小大、高下相並而相形焉，是謂天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然後經正，知秩然後禮行〔七〕。

凡物能相感者，鬼神施受之性也；不能感者，鬼神亦體之而化矣〔八〕。

物無孤立之理，非同異、屈伸、終始以發明之，則雖物，非物也。事有始卒乃成，非同異、有無相感，則不見其成；不見其成，則雖物非物。故曰「屈伸相感而利生焉」〔九〕。

獨見獨聞，雖小異，怪也，出於疾與妄也；共見共聞，雖大異，誠也，出陰陽之正也〔一〇〕。

人之有息，蓋剛柔相摩，乾坤闔闢之象也〔二〕。

聲者，形氣相軋〔三〕而成。兩氣者，谷響雷聲之類；兩形者，桴鼓叩擊之類。形軋氣，羽扇、敲矢〔三〕之類；氣軋形，人聲笙簧之類。是皆物感之良能，人皆習之而不察者爾。

形也，聲也，臭也，味也，溫涼也，動靜也，六者莫不有五行之別，同異之變，皆帝則之必察者歟〔四〕。

注釋

〔一〕王夫之張子正蒙注云：動物皆出地上，而受五行未成形之氣以生，氣之往來在呼吸，自稚至壯，呼吸盛而日聚，自壯至老，呼吸衰而日散。

〔二〕植物本諸地，是說植物在地上生根，所以是地之所生。地所生的靠地氣養活。到了春天，地上的陽氣上升，陰氣下降；到了秋天，陽氣下降，陰氣上升；植物形質的漸聚漸散，以二氣的升降爲關鍵，所以植物的枝葉，在春天就發榮滋長，在秋天就衰萎枯落。

〔三〕至，到來；反，回去。到來就是伸長，所以能滋生；回去就是歸到原來的地方，所以就游散。「鬼神者二氣之良能」，因其有往來屈伸的本能，所以稱爲鬼神。因爲神和伸同音，鬼和歸同音，音同的字意義多是相同，伸和神，歸和鬼，所以有同一的意義。

〔四〕春秋昭公七年左傳：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」杜預注：「魄，形也；魂，神氣也。」這是他

對魂魄所下解釋的根據。死而游散者，指無形的氣；死而不散者，指有形的屍體。這與有神論者所謂三魂七魄的說法完全不同。

〔五〕漚，水泡。這是用海水比太虛，冰比氣的聚入，漚比氣的散出。他認爲海水或者凝爲冰，或者浮爲漚，雖然都是水的變化，但這種變化是水的內在矛盾互相鬭爭統一的自然結果，海本身對於它們的存亡却無能爲力。這就是說，人物的死生由於元氣的聚散，是自然而然的，並不是天所能干與。當時程顥曾主張改「與」字爲「有」字，就是認爲人物的死生才性，天並非沒有干與的權力，不過不是天之所有罷了。這就近於宗教的信仰，和張氏的主旨大相違反。

〔六〕息，呼吸。根於天，是說動物受天氣的生養；根於地，是說植物受地氣的生養。滯，留滯，拘束。不滯於用，能自由行動，發揮它的作用；滯於方，停留在一定的地方。

〔七〕尙書臯陶謨：「天敍有典，天秩有禮。」這裏是把封建社會的等級制度和自然界的秩序相比附。

〔八〕相感，互相發生作用，即矛盾的對立面的鬭爭和依存。鬼神施受之性，指陰陽二氣往來屈伸的性能。施是主動，即來和伸；受是被動，即往和屈。因爲矛盾的每一方都具有施受的性能，所以能互相發生作用而歸於統一。不能相感，鬼神亦體之而化，是說如果對立面的雙方不能發生相互作用，二氣施受的性能也能深入到對立面的每一方而使之互相轉化。

〔九〕物無孤立之理，是說每一物都有對立面，即太和篇所謂「不有兩則無一」，「兩不立則一不可見」。同異、屈伸、終始是對立面的雙方，發明就是相感，雙方發生相互的作用。物之所以爲物，由於發生相互的作用，否則就不成爲物。始卒，指事的原因和結果。原因和結果，都由於同異有無的對立面互

相發生作用而成。沒有原因和結果也就不成爲物。

〔一〇〕異，和常態不同。怪，不合理。疾，有病。妄，妄誕，僞造。誠，眞實，合理。這裏他是說，一個人的獨見獨聞，由於生理的不正常（疾）或者思想意識的毛病（妄），是不可信的，必須是大多數的共見共聞，才是客觀眞實的反映。

〔一一〕周易繫辭：「是故剛柔相摩。」又：「是故闔戶之謂坤，闢戶之謂乾。」摩，摩擦；闔闢，開闔。這是說，吸氣像闢戶的乾，呼氣像闔戶的坤，氣的一進一出，像陽剛陰柔的互相摩擦。

〔一二〕相軋，互相壓迫摩擦。

〔一三〕敲矢，響箭。

〔一四〕帝則，自然的規律。六者都有五行之別，如五色的青屬木、紅屬火、黃屬土、白屬金、黑屬水之類。

正蒙乾稱篇 節錄

凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以「體物而不可遺」也〔一〕。

有無、虛實通爲一物者，性也；不能爲一，非盡性也〔二〕。飲食男女皆性也，是烏可滅〔三〕？

然則有無皆性也，是豈無對！老莊浮屠爲此說久矣，果暢眞理乎〔四〕？

有無一，內外合自注：「庸聖同。」，此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見爲心，故能不專以聞見爲用〔五〕。

無所不感者，虛也；感卽合也，咸也〔六〕。以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；若非有異，則無合〔七〕。天性，乾坤陰陽也。二端，故有感；本一，故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性卽天道也〔八〕。

感者，性之神；性者，感之體。自注：「在人在天，其究一也。」惟屈伸動靜終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性〔九〕。

浮屠明鬼，謂有識之死，受生循環，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？以人生爲妄，可謂知人乎？天人一物，輒生取舍，可謂知天乎〔一〇〕？孔孟所謂天，彼所謂道。惑者指「游魂爲變」爲輪迴，未之思也〔一一〕。大學當先知天德〔一二〕，知天德，則知聖人，知鬼神。今浮屠極論要歸，必謂死生轉流，非得道不免，謂之悟道，可乎？自注：「悟則有義有命〔一三〕，均死生，一天人，惟知晝夜，通陰陽，體之不二。」自其說熾傳中國，儒者未容窺聖學門牆，已爲引取，淪胥〔一四〕其間，指爲大道；其俗達之天下，致善惡、

知愚、男女、臧獲，人人著信。使英才間氣〔一五〕生則溺耳目恬習〔一六〕之事，長則師世儒宗尚之言，遂冥然被驅；因謂聖人可不修而至，大道可不學而知。故未識聖人心，已謂不必求其迹；未見君子志，已謂不必事其文。此人倫所以不察，庶物所以不明〔一七〕，治所以忽〔一八〕，德所以亂，異言滿耳，上無禮以防其僞，下無學以稽其弊。自古詖淫邪遁之詞〔一九〕，翕然並興，一出於佛氏之門者千五百年，自非獨立不懼、精一自信、有大過人之才，何以正立其間，與之較是非，計得失？

釋氏語實際，乃知道者所謂誠也，天德也〔二〇〕。其語到實際，則以人生爲幻妄，有爲爲疣贅，以世界爲陰濁，遂厭而不有，遺而弗存；就使得之，乃誠而惡明者也。儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺不流不過〔二一〕者也。彼語雖似是，觀其發本要歸，與吾儒二本殊歸矣。道一而已，此是則彼非，此非則彼是，固不當同日而語。其言流遁失守，窮大則淫，推行則詖，致曲則邪。求之一卷之中，此弊數數有之。大率知晝夜陰陽，則能知性命；能知性命，則能知聖人，知鬼神。彼欲直語太虛，不以晝夜陰陽累其心，則是未始見易。未始見易，則雖欲免陰陽晝夜之累，末由也已。易且不見，又烏能更語眞際？捨眞際而談鬼神，妄也。所謂實際，彼徒能語之而已，未始心解也。

易謂「原始反終，故知死生之說」〔二二〕者，謂原始而知生，則求其終而知死必矣。此夫子所以直季路之問而不隱〔二三〕也。

體不偏滯，乃可謂無方無體。偏滯於晝夜陰陽者，物也，若道則兼體而無累也。以其兼體，故曰「一陰一陽」，又曰「陰陽不測」，又曰「一闔一闢」，又曰「通乎晝夜」〔四〕。語其推行，故曰道；語其不測，故曰神；語其生生，故曰易；其實一物，指事異名爾。

注釋

〔一〕狀，形容；有，存在；象，現象。一切可以形容的，都是存在；一切存在都是現象，一切現象都是氣。但氣之性則本於太虛，而有不測之妙用。太虛乃氣之本然，氣之性卽由此本然狀態而有之性，所以說神與性乃氣所固有，不是什麼超物質的東西。鬼神指一屈一伸的陰陽二氣，其中具有萬物一源的性和不測的神，所以能夠體物而不可遺。

〔二〕張氏的世界觀，認爲一切皆成於氣，而氣之本然是太虛。氣有其固有之本性，乃本於太虛者，實卽太虛之所有。未聚爲虛，已聚爲氣。氣之性則通乎未聚已聚，所以上文說「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有。」太和篇也說：「合虛與氣有性之名。」這裏的「有無虛實通爲一物者性也」，就是從「合虛與氣有性之名」推演而來。虛和無指氣未聚時的太虛而言，有和實指已聚時的氣而言。意思是說氣或聚或散，而性則貫通乎已聚未聚而無所不在。物莫非氣，皆禀受氣之本性以爲性，這就是天地之性。如果不承認已聚未聚的氣中有一個通爲一物的性存在，便是不認識性。

〔三〕上面的性是天地之性，這裏更說氣質之性。有無虛實通爲一物的是天地之性，飲食男女是氣質之性。天地之性是實有的，氣質之性也是人人皆有，更不能隨意否定其存在。

〔四〕此乃緊承上兩段而言，意思是說天地之性和氣質之性都是實有，那麼不論是似乎虛無的太虛，或是成形以後的萬物，都是有性的了。老釋兩家却認爲有之外有獨立的無，實之外有獨立的虛，並且主張消滅實有，歸於虛無，不承認對立的統一，這是完全不懂得什麼是眞理的表現。

〔五〕張氏認爲人的心是有所從來的，大心篇說：「思盡其心者必知心所從來而後能。」心是從那裏來的呢？他在這裏答道：「有無一，內外合，此人心之所自來也。」這和太和篇所謂「性與知覺，有心之名」是同一意思。有無一就是上文所謂的「有無虛實通爲一物者性也」之意，指性而言。內外合就是大心篇所謂「人謂己有知，由耳目有受也。人之有受也，由內外之合也」之意，指知覺而言。張氏在認識論上，把人的知識分爲二種，一是「德性所知」，一是「見聞之知」。「見聞之知」即是感性認識，「乃物交而知」（大心篇），即起於感官與外物的接觸，也就是起於外物對於感官的作用，它是「耳目內外之合」（大心篇），即通過感官的主體與客體之統一。德性所知，則是「合內外於耳目之外」（大心篇），是「不萌於見聞」（大心篇），即不通過感官的主體與客體之統一。也就是說德性所知，是不以感性認識爲依據的。因爲見聞之知只能認識耳目所接觸的東西，但外界還有無限廣大的太虛，不是耳目所能完全接觸到的，這樣，便非有由近推遠由此推彼的「心知廓之」的德性所知，便「莫究其極」了（大心篇）。張氏認爲聖人之所以「不專以聞見爲心，故能不專以聞見爲用」，其理由即在於此。

〔六〕虛是他所說「太虛即氣」的虛，所以無所不感。感是感動感應。互相感動感應，就能互相合一，所以說感者合也。感字從心咸聲。周易咸卦彖辭：「咸，感也。」說文：「咸，皆也，悉也。」相感就能相

合，相合就包含一切，所以說感者咸也。

〔七〕一和異是對立的兩面，萬物的表面現象雖然各不相同，但同是一氣所生，所以根本是統一的；既然是統一的，當然能使相異的相合，而這相合也就是相感。沒有異就不會相感，也就沒有所謂合了。

〔八〕天卽太虛，太虛卽氣，氣之性是包含陰陽二端對立的兩方面的，對立的兩方面必然相互作用，所以有感。又必然相互依存，所以又能相合。萬物由天地所生，所受雖各有不同，但萬物中的每一物也含有內在的對立，也時時刻刻在相互作用之中，所以無須臾之不感。太和篇說：「性與天道云者，易而已矣。」易就是運動變化，也就是感。感卽氣之性，亦卽天之道，所以說性卽天道。

〔九〕感是對立物的相互作用。性是能感者，卽感的潛在能力，神是這種潛在能力的不測的妙用。張氏認爲神、道、性雖然是三個不同的名詞，但實際上只是一個「屈伸動靜終始之能」，爲了表示萬物運動變化的妙用，就叫做神；爲了表示萬物的變化過程及其普遍性，就叫做道；爲了表示萬物變化的能感性，就叫做性。

〔一〇〕受生循環，指佛家所謂六道輪迴。他們認爲人物死後爲鬼，鬼在天道、人道、阿修羅道、畜生道、餓鬼道、地獄道的六道中循環轉變，是最痛苦最可厭的事情，只有成佛後到了極樂世界，才能免除這種痛苦。張氏認爲這是由於他們不知道鬼是氣之歸的緣故。他們又把人生看成是幻妄，厭苦人生，就是不明白人道。認爲生天成佛才最重要，不知道人是天所生成，死後復歸於天，天人本是一物，就是不知道天。

〔一一〕周易繫辭：「精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。」韓康伯注：「精氣絪緼，聚而成物，聚極則散，而游魂爲變也。游魂，言其游散也。」信佛的人把游魂誤解爲就是人死後的鬼魂，把變誤解爲就是六道輪迴。動物篇說，「氣於人，生而不離死而游散者爲魂」，這是他採用韓氏對於游魂的解釋。

〔一二〕大學指有高深學問者，與禮記大學無關。天德即「神天德」之天德。

〔一三〕孟子告子上：「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」論語顏淵：「死生有命，富貴在天。」即所謂有義有命。

〔一四〕淪胥，陷溺。

〔一五〕間氣對正氣說，指英雄豪傑。

〔一六〕耳目恬習，看慣聽慣，習以爲常。

〔一七〕孟子離婁下：「舜明於庶物，察於人倫。」趙注：「舜明庶物之情，察人事之序。」

〔一八〕忽，絕滅。詩大雅皇矣：「是絕是忽。」傳：「忽，滅也。」

〔一九〕孟子公孫丑上：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」詖淫邪遁之詞本此。

〔二〇〕實際，指眞如。眞是眞實不妄，如是如常不變，所以說和誠相同。

〔二一〕不遺，即周易繫辭所謂「曲成萬物而不遺」；不流，即「旁行而不流」；不過，即「範圍天地而不過」。

〔二二〕見周易繫辭。

〔三三〕論語先進：「季路問事鬼神，子曰：『未能事人，焉能事鬼！』『敢問死。』曰：『未知生，焉知死。』」

〔三四〕「神無方而易無體」，「一陰一陽之謂道」，「陰陽不測之謂神」，「一闔一闢之謂變」，「通乎晝夜之道而知」，「生生之謂易」，均見周易繫辭。

西銘〔一〕

乾稱父，坤稱母。予茲藐焉，乃混然中處〔二〕。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性〔三〕。民，吾同胞；物，吾與也〔四〕。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也〔五〕。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癃殘疾、惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也〔六〕。「于時保之」，子之翼也。「樂且不憂」，純乎孝者也〔七〕。違曰悖德〔八〕，害仁曰賊〔九〕，濟惡者不才〔一〇〕，其踐形，惟肖者也〔一一〕。知化則善述其事，窮神則善繼其志〔一二〕。不愧屋漏爲無忝〔一三〕；存心養性爲匪懈〔一四〕。惡旨酒，崇伯子之顧養〔一五〕；育英才，潁封人之錫類〔一六〕。不弛勞而底豫，舜其功也〔一七〕；無所逃而待烹，申生其恭也〔一八〕。體其受而歸全者，參乎〔一九〕！勇於從而順令者，伯奇也〔二〇〕。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉汝於成也〔二一〕。存，吾順事；沒，吾寧也。

注釋

〔一〕這是乾稱篇的首段，張氏曾經把這一段和本篇的末段錄出，貼在東西窗上作爲自己的座右銘，後者題爲砭愚，前者題爲訂頑。當時特別受到二程的賞識，程頤改稱訂頑爲西銘，砭愚爲東銘。後來朱熹又把西銘從乾稱篇分出，另作注解，成爲獨立的一篇。

〔二〕周易說卦：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」朱熹注西銘說：「人稟氣於天，賦形於地，以藐然之身而位乎中，子道也。」全篇的主旨，在說明人是天地所生，稟受天地之性，所以必須能與天地合德，才不愧爲人。

〔三〕孟子公孫丑上：「我善養吾浩然之氣。……其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」又：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也；夫志至焉，氣次焉，故曰持其志，無暴其氣。」天地之塞吾其體，是說充滿了天地之間的氣是構成人的身體的東西，卽所謂氣體之充。天地之帥吾其性，是說氣的本性卽天地之間的領導因素就是人的天性。

〔四〕與，黨與，同伴。他認爲所有的人類都是同一父母（卽天地）所生的親兄弟，其他萬物都是人類的朋友。

〔五〕大君，君主，帝王。宗子，宗法社會裏享有繼承權的嫡長子。家相，一家的總管。這裏他把君主也看成自己的親兄弟，比白虎通說的「王者爲天之子」「天子作民父母」的傳統觀念，多了一點民主思想。但仍然擁護封建社會的秩序，認爲統治權是天所賦與，其餘的兄弟就沒有做君主的權利，分掌

統治權的大臣也只有君主才有權任命。當時程頤的弟子楊時，曾經懷疑西銘的觀點近於墨子的兼愛，程頤對他說：「西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分。」所謂分殊，正指這種天序天秩的觀點說。

〔六〕顛連，狼狽困苦的樣子。無告，見孟子梁惠王，謂無所告訴。

〔七〕「于時保之」，見詩周頌我將。翼，恭敬。朱熹西銘注：「畏天以自保者，猶其敬親之至也；樂天而不憂者，猶其愛親之至也。孟子梁惠王下：『樂天者保天下，畏天者保其國。詩云：畏天之威，于時保之。』」

〔八〕違，不從父母之命。悖，凶悖；悖德，指近逆子。

〔九〕孟子梁惠王下：「賊仁者謂之賊。」害仁就是賊仁。他認爲「以愛己之心愛人則盡仁。」（中正篇）傷害了仁就叫做賊。

〔一〇〕春秋文公十八年左傳：「昔帝鴻氏有不才子，……天下之民謂之渾敦；少皞氏有不才子，……天下之民謂之窮奇；顓頊氏有不才子，……天下之民謂之檮杌。此三族也，世濟其凶，增其惡名。」杜注：「濟，成也。」

〔一一〕孟子盡心上：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」趙岐注：「形，謂君子體貌嚴尊也。」「踐，履居之也。……聖人內外文明，然後能以正道履居此美形。」肖，相像。惟肖者，像父母的兒子。

〔一二〕中庸：「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」這是說能窮神知化就能繼承天的意志，成就天的事業，就是天的孝子。

〔一三〕詩大雅抑：「相在爾室，尙不愧於屋漏。」屋漏，室內西北隅隱僻處。又小雅小宛：「夙興夜寐，無忝爾所生。」忝，羞辱；所生即父母。這是說在人所看不到的地方不做虧心事，是不辱父母的孝子。

〔一四〕孟子盡心上：「存其心，養其性，所以事天也。」詩大雅烝民：「夙夜匪解。」解通懈。匪懈，不怠，就是勤於事天。

〔一五〕孟子離婁下：「禹惡旨酒而好善言。」崇，國名，禹的父親鯀是崇國的伯爵，所以稱禹爲崇伯子。因爲酒能亂性，所以說不飲酒就是能保養本性的孝子。

〔一六〕春秋隱公元年左傳：「穎考叔，純孝也，愛其母，施及莊公。詩(大雅既醉)曰『孝子不匱，永錫爾類』；其是之謂乎！」錫類，把恩德賜給朋類。這是說教育英才的人，對於天就像穎考叔的純孝，能使同類都成爲天之孝子。

〔一七〕孟子離婁上：「舜盡事親之道而瞽瞍厎豫，瞽瞍厎豫而天下化。」趙注：「厎，致也；豫，樂也。瞽瞍，頑父也；盡其孝道而頑父致樂，使天下化之。」弛，鬆懈。不弛勞，竭盡全力的意思。

〔一八〕禮記檀弓：「晉獻公將殺其世子申生，申生辭於狐突，……再拜稽首乃卒，是以爲恭世子也。」恭是申生死後的謚，因爲他順從父意，所以謚爲恭。申生是自縊死的，待烹只是等待殺戮的意思。當時申生的兄弟重耳勸他逃往國外，他說：「君謂我欲弑君也，天下豈有無父之國哉？」這是說人無所逃於天地之間，命裏該死的時候，就只能像申生的恭順天命。

〔一九〕參，孔子弟子曾參。禮記祭義：「曾子問諸夫子曰：『父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣；不虧其體，不辱其親，可謂全矣。』」

〔二〇〕伯奇，周大夫尹吉甫的兒子，被父所逐。顏氏家訓後娶篇：「吉甫，賢父也；伯奇，孝子也。賢父御孝子，合得終於天性，而後妻間之，伯奇遂放。」

〔二一〕詩大雅民勞：「王欲玉女。」玉女卽玉汝。玉是寶貴的東西，玉汝於成，是說天寶貴着你，使你得到成就。人在貧賤憂患中受了鍛鍊，可以達到最高的成就，所以說貧賤憂戚是天爲了寶貴他，用來使他達到成就的手段。

王安石

王安石字介甫，宋撫州臨川人，生於眞宗天禧五年（一〇二一年），死於哲宗元祐元年（一〇八六年）。仁宗慶歷二年（一〇四二年）進士，起初做州縣官吏。在神宗熙寧間（一〇六八——一〇七七年）兩次作宰相，推行新法。熙寧九年（一〇七六年）再次罷相，就在江寧閑居，不再參與政事。在這一段時間內（大約十年之久）專門從事學術活動。他的字說二十四卷，就是在這時完成的。事迹詳宋史卷三二七本傳及宋元學案卷九八荆公新學略。

他的著作很多，有些在新舊兩黨的政治鬥爭中被敵黨所燒毀。現存的有王臨川先生集，臨川集拾遺，周官新義（原名周禮義，共二十二卷，已佚。淸人錢儀吉據舊永樂大典輯本增補，成十六卷，收入粤雅堂叢書第十六集中），道德經注佚文（彭耜道德經集注本存有若干條）。

王安石的父親是個歷任二十多年州縣行政職務的下級官吏，社會地位不太高，家庭經濟狀况也不優裕，因而他在早年就不得不過着「親老口衆，寄食於官舟」（文集卷

七四上歐陽永叔書)，「舍爲仕進，則無以自生」(文集卷七七答張幾書)的宦遊生活。這對他後來在政治上和豪族大地主階級處於對立的地位不無影響，同時也使他比較容易接近和了解農民的生活。他之所以成爲「中國十一世紀時的改革家」(列寧全集第十卷頁一五二，注二)是有他的歷史根源的。

在政治上，王安石很鮮明地是從小地主立場來反對豪族大地主集團的。他的新法，如均輸和市易，主要是控制豪商富室對物資和物價的壟斷、操縱；青苗法排擠了豪族大地主的高利貸；募役法強迫形勢戶出助役錢；方田均稅法打擊了大地主的僞冒和免稅特權。在學術思想上，他提出「新學」作爲他的新法的理論根據，卽賴此同豪族大地主集團的保守思想展開鬥爭。他在思想上確有不少進步的唯物主義觀點。

王安石的世界觀，基本上是唯物主義的。這種唯物主義世界觀，主要表現在他的洪範傳、道德經注和字說三書中。他認爲天地萬物都由五行(卽金木水火土)的變化生成；所以叫做「行」，就是因爲這五者是不斷運動發展變化的。他說：「天(按卽自然)所以命(按卽創造)萬物者也。」(洪範傳)又說：「五行也者，成變化而行鬼神，往來乎天地之間而不窮者也，是故謂之行。」(同上)他認爲五種運動中的元素，各有自己的屬性，並把它們概括爲時、位、材、氣、性、形、事、情、色、聲、臭、味等範疇。如水之性爲

「潤」，其位爲「下」；火之氣爲「炎」，其位爲「上」；木之形爲「曲直」；金之材爲「從革」；土之人事爲「稼穡」等。他又認爲天地萬物的運動變化，是由於有耦有對。有耦有對，就是對立矛盾。五行的一切屬性都各有耦，推之一切事物，也莫不有耦，無所不通。可見有耦有對是帶有普遍性的，貫串於自然界，貫串於人事，貫串於一切事物。耦之中又有耦，所以萬物之變無窮。可見王安石是自發地看到了事物發展變化過程中相反相成的辯證的道理，並覺察到了事物發展的內部原因的。

與世界觀相對應，在認識論上，王安石也提出了一些比較進步的看法。在洪範傳裏，他講到「貌、言、視、聽、思」五事時，指出了感覺的重要以及感覺跟認識的關係。他認爲「修身之事」，「五事以思爲主，而貌最其所後。」他把視、聽放在思的前面，作爲思的源泉，也就是把感覺作爲思想的源泉。同時，在答曾子固書裏，他又進一步強調獲得廣博知識的重要性。他說：「某自百家諸子之書及於難經、素問、本草諸小說，無所不讀，農夫女工無所不問，然後於經爲能知其本體而無疑。」把「農夫女工無所不問」，和「百家諸子之書無所不讀」相提並論，這種治學態度與方法在當時確實是極大優點。

在人性論上，他的理論散見於禮論、禮樂論、性情、原性及性說等論文中。王安石人性論的特點，是先肯定了形體是「有生之本」這樣一個唯物主義命題。他說：「神生

於性，性生於誠，誠生於心，心生於氣，氣生於形。形者有生之本。」（禮樂論）形體是「有生之本」，也就是說精神產生於物質。他在原性中反對孟子、荀子、揚雄、韓愈的人性有善、惡的說法，認爲應區別性和情，他認爲「有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也」；而「惻隱之心與怨毒忿戾之心」卽情，是「有感於外而後出於中者。」外是環境，環境不同，則「出於中者」就有惻隱之心和怨毒忿戾之心的不一致。可見善惡只是生於情，生於習，而性則不可以善惡言。因此，他主張情有善有惡，不贊成性善而情惡的說法。在性情篇裏，他認爲「性者情之本，情者性之用」，「喜怒哀樂好惡欲」，「此七者人生而有之，接於物而後動焉，動而當於理，則聖也，賢也，不當於理，則小人也。」「理」是什麽？這裏且不去管它，但他說善惡是由感於外物而生，則正打中了孟子「非由外鑠我也，我固有之也」的先驗論的偏見。在性說裏，他又認爲人有上智與下愚，都是後天「習」的結果，不能從初生就決定。他批判了韓愈原性所舉的后稷生而決定是善，越椒子魚生而決定是惡等無稽的說法，打破了一些封建社會命定論的迷信。

他注重「習」，注重後天的「修爲」，強調人的環境、習染和主觀努力的作用。他在揚孟、命解中，都談到所謂「命」。他認爲人要作「賢」，或者要作「不肖」，是沒有什麽力量可以阻擋得住的。因此不能因爲「命」而停止我們的正義行動。在老子篇中，他進

一步批判了老子，批判了以「無」爲用的靠「天」吃飯的人。他認爲人雖然不能隨主觀意識干預自然規律（如春生夏長之類），人於其間應無所言，應無所爲；但是有關形器，「待人力而萬物以成」的，如斲木以爲械器，則人不能無言無爲。他批判老子「無之以爲用」，曾舉治車爲例，認爲治其轂輻而車以成，不治轂輻，便不能有車之用。這樣單靠「無之以爲用」是愚蠢的。這就否定了命定論，指出了人類的創造能力。

他也有某些進化觀點。在太古篇裏，他認爲人類歷史是進化的，是向前的，如果要回到太古，便是「去禽獸而之禽獸」，是「非愚則誣」，是開倒車，不合歷史發展規律。

這些都是王安石思想比較進步的部分。但是，由於階級的局限，王安石不可能成爲一個徹底的唯物主義者。他雖然承認物質的第一性，承認矛盾的普遍性，但是他又說：「一陰一陽之謂道，而陰陽之中有沖氣，沖氣之謂道。」（道德經注）「道有體有用。體者元氣之不動，用者沖氣運行於天地之間。」（同上）把體和用分開，把元氣和沖氣分開，而歸根結底，承認元氣之不動是道之體，承認最後的靜。他又說：「靜爲動之主，重爲輕之佐。輕而不知歸於重，則失於佐矣，動而不知反於靜，則失其主矣。」（同上）「命者，自無始以來未嘗生、未嘗死者也。故物之歸根曰靜，靜則復於命矣。」（同上）從「歸根曰靜」出發，必然走到矛盾的取消。所以他說：「有之與無，難之與易，長之與短，

高之與下，音之與聲，前之與後，是皆不免有所對，唯能兼忘此六者，則可以入神，可以入神，則無對於天地之間矣。」(同上)「對」是矛盾，「忘此六者」，則為矛盾的迴避。迴避矛盾勢將走向妥協或折衷。這樣，王安石就陷入了自相矛盾的泥坑。一方面大唱其有耦有對的矛盾論，另一方面又竭力主張迴避矛盾、取消矛盾，這是與他的階級立場分不開的。

洪範傳〔一〕節錄

五行，天所以命萬物者也，故「初一曰五行」〔二〕。五事，人所以繼天道而成性者也，故「次二曰敬用五事」〔三〕。五事，人君所以修其心、治其身者也。修其心、治其身而後可以為政於天下，故「次三曰農用八政〔四〕」。為政必協之歲、月、日、星辰、曆數之紀，故「次四曰協用五紀」。既協之歲、月、日、星辰、曆數之紀，當立之以天下之中，故「次五曰建用皇極〔五〕」。中者，所以立本而未足以趣時。趣時則中不中無常也，唯所施之宜而已矣，故「次六曰乂用三德〔六〕」。有皇極以立本，有三德以趣時，而人君之能事具矣。雖然，天下之故，猶不能無疑也。疑則如之何？謀之人以盡其智，謀之鬼神以盡其神，而不專用己也，故「次七曰明用稽疑〔七〕」。雖不專用己而參之

於人物鬼神，然而反身不誠不善，則明不足以盡人物，幽不足以盡鬼神，則其在我者不可以不思。在我者其得失微而難知，莫若質諸天物之顯而易見，且可以爲戒也，故「次八曰念用庶證〔八〕。」自五事至於庶證各得其序，則五福〔九〕之所集；自五事至於庶證各失其序，則六極〔一〇〕之所集，故「次九曰嚮用五福，威用六極」。敬者何？君子所以直內也〔一一〕，言五事之本在人心而已。農者何？厚也〔一二〕，言君子之道施於有政，取諸此以厚彼而已，有本以保常而後可立也，故皇極曰建；有變以趣時而後可治也，故三德曰乂。嚮者，慕而欲其至也；威者，畏而欲其亡也。

「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土」，何也？五行也者，成變化而行鬼神，往來乎天地之間而不窮者也，是故謂之行〔一三〕。天一生水，其於物爲精，精者，一之所生也。地二生火，其於物爲神，神者，有精而後從之者也。天三生木，其於物爲魂，魂從神者也。地四生金，其於物爲魄，魄者，有魂而後從之者也。天五生土，其於物爲意，精神魂魄具而後有意。自天一至於天五，五行之生數也〔一四〕。以奇生者成而耦，以耦生者成而奇，其成之者皆五。五者，天數之中也，蓋中者所以成物也〔一五〕。道立於兩，成於三，變於五而天地之數具；其爲十也，耦之而已〔一六〕。蓋五行之爲物，其時，其位，其材，其氣，其性，其形，其事，其情，其色，其聲，其臭，其味，皆各有耦，推而散之，無所不通〔一七〕。一柔一剛，一晦一明，故有正，有邪，有美，有惡，有醜，有好，

有凶，有吉，性命之理，道德之意，皆在是矣〔一八〕。

耦之中又有耦焉，而萬物之變遂至於無窮。其相生也，所以相繼也；其相克也，所以相治也。語器也以相治，故序六府以相克；語時也以相繼，故序盛德所在以相生。洪範語道與命，故其序與語器與時者異也〔一九〕。道者，萬物莫不由之者也；命者，萬物莫不聽之者也；器者，道之散；時者，命之運。由於道，聽於命而不知者，百姓也；由於道，聽於命而知之者，君子也；道萬物而無所由，命萬物而無所聽，唯天下之至神爲能與於此。夫火之於水，妻道也，其於土，母道也，故神從志，無志則從意。志致一之謂精，唯天下之至精爲能合天下之至神，精與神一而不離，則變化之所爲，在我而已，是故能道萬物而無所由，命萬物而無所聽也。

「水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革〔二〇〕，土爰稼穡」〔二一〕，何也？北方陰極而生寒，寒生水；南方陽極而生熱，熱生火；故水潤而火炎，水下而火上。東方陽，動以散而生風，風生木；木者陽中也，故能變，能變故曲直。西方陰，止以收而生燥，燥生金；金者陰中也，故能化，能化故從革。中央陰陽交而生濕，濕生土；土者陰陽沖氣之所生也，故發之而爲稼，斂之而爲穡。「曰」者，所以命其物；「爰」者言於，之稼穡而已〔二二〕。潤者，性也；炎者，氣也；上下者，位也；曲直者，形也；從革者，材也；稼穡者，人事也。冬，物之性復，復者性之所，故於水言其性〔二三〕。夏，物之氣交，交者氣之時，故於火言其氣。陽極上，陰極下，而後各得其位，故於水火

言其位。春，物之形著，故於木言其形。秋，物之材成，故於金言其材。中央，人之位也，故於土言人事。水言潤，則火熯、土溽、木敷、金斂〔二四〕，皆可知也。火言炎，則水冽、土烝、木溫、金淸〔二五〕，皆可知也。水言下，火言上，則木左、金右、土中央，皆可知也。推類而反之，則曰後，曰前，曰西，曰東，曰北，曰南，皆可知也。木言曲直，則土圜、金方、火銳、水平，皆可知也。金言從革，則木變、土化、水因、火革，皆可知也。土言稼穡，則水之井洫、火之爨冶，木金之爲械器，皆可知也。

所謂木變者何？灼之而爲火，爛之而爲土，此之謂變。所謂土化者何？能熯，能潤，能敷，能斂，此之謂化。所謂水因者何？因甘而甘，因苦而苦，因蒼而蒼，因白而白，此之謂因。所謂火革者何？革生以爲熟，革柔以爲剛，革剛以爲柔，此之謂革。金亦能化而命之曰從革者何？可以圜，可以平，可以銳，可以曲直，然非火革之則不能自化也，是故命之曰從革也。夫金，陰精之純也，是其所以不能自化也。蓋天地之用五行也，水施之，火化之，木生之，金成之，土和之，施生以柔，化成以剛，故木撓而水弱，金堅而火悍。悍堅而濟以和，萬物之所以成也，奈何終於撓弱而欲以收成物之功哉！

「潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘〔二六〕」，何也？寒生水，水生鹹，故潤下作鹹；熱生火，火生苦，故炎上作苦；風生木，木生酸，故曲直作酸；燥生金，金生辛，故從革作

辛；濕生土，土生甘，故稼穡作甘。生物者氣也，成之者味也，以奇生則成而耦，以耦生則成而奇〔二七〕。寒之氣堅，故其味可用以耎；熱之氣耎，故其味可用以堅；風之氣散，故其味可用以收；燥之氣收，故其味可用以散；土者沖氣之所生也，沖氣則無所不和，故其味可用以緩而已。氣堅則壯，故苦可以養氣；脈耎則和，故鹹可以養脈；骨收則强，故酸可以養骨；筋散則不攣，故辛可以養筋；肉緩則不壅，故甘可以養肉〔二八〕。堅之而後可以耎，收之而後可以散，欲緩則用甘，不欲則弗用也。古之養生治疾者，必先通乎此，不通乎此，而能已人之疾者蓋寡矣。

「五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖」，何也？恭則貌欽，故作肅；從則言順，故作乂；明則善視，故作哲，聰則善聽，故作謀；睿則思無所不通，故作聖。五事以思爲主，而貌最其所後也，而其次之如此，何也？此言修身之序也。恭其貌，順其言，然後可以學而至於哲；既哲矣，然後能聽而成其謀；能謀矣，然後可以思而至於聖。思者，事之所成終而所成始也，思所以作聖也。既聖矣，則雖無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故〔二九〕可也。……

（臨川先生文集卷六五）

注釋

〔一〕洪範，尚書篇名，相傳是武王滅殷後，訪問箕子時，箕子所作。傳，注解。

〔二〕這是洪範原文，下「次二」至「次九」皆同。原文共九條，叫做「九疇」，「初一」卽第一條。洪範原文先列九條，以下分別說明。天，指自然。「天所以命萬物」，是說自然界用五行造成萬物。

〔三〕繼天道而成性，語本周易繫辭「繼之者善也，成之者性也。」這是說五事是繼續自然而發揮人類的主觀能動性。五事詳下文。

〔四〕本篇下文說：「農者何？厚也。」洪範：「八政：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。」鄭玄說：「食，謂掌民食之官，若后稷者也；貨，掌金帛之官，若周禮司貨賄是也；祀，掌祭祀之官，若宗伯者也；司空，掌居民之官；司徒，掌敎民之官也；司寇，掌詰盜賊之官；賓，掌諸侯朝覲之官，周禮大行人是也；師，掌軍旅之官，若司馬也。」

〔五〕本篇下文說：「皇，君也；極，中也。言君建其有中。」

〔六〕乂，治；乂用三德，用三德自治其性。洪範：「三德：一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。」本篇下文說：「正直也者，變通以趣時，而未離剛柔之中者也。剛克也者，剛勝柔者也。柔克也者，柔勝剛者也。」

〔七〕洪範下文說：「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」謀及卿士，謀及庶人，卽謀之於人；謀及卜筮，卽謀之於鬼神。

〔八〕證，洪範原文作「徵」。原文：「庶徵：曰雨，曰暘（晴），曰燠（煖），曰寒，曰風。」天氣和順，稱爲「休徵」，卽美好的徵象；否則稱爲「咎徵」，卽不好的徵象。

〔九〕又原文：「五福：一曰壽，二曰富，三曰康寧（健康），四曰攸好德（有好的品德），五曰考終命（善終，

不橫死)。」

〔一〇〕又原文：「六極：一曰凶短折(短命而死)，二曰疾，三曰憂，四曰貧，五曰惡(醜陋)，六曰弱。」

〔一一〕「君子敬以直內，」見周易坤卦文言。直內就是正心。

〔一二〕僞孔傳：「農，厚也。」孔穎達正義：「鄭玄云：『農讀爲醲。』則農是醲意，故爲厚也。」

〔一三〕行，往來行動。

〔一四〕周易繫辭：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。」天陽地陰，奇數陽，耦數陰，所以天都是奇數，地都是耦數。陽生陰，水屬陰，所以一生水；陰生陽，火屬陽，所以二生火；三四五又是陰陽錯雜，生木生金生土又有不同。漢代的陰陽五行家就依據周易和洪範發揮他們神秘主義的學說。班固依據劉向劉歆父子等人說法所撰的漢書五行志說：「天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土，五位皆以五而合，而陰陽易位，故曰妃以五成，然則水之大數六，火七，木八，金九，土十。」這裏就是採用劉向說。五行家把五行分配到自然界和人事上，精神魂魄意的分配五行，也屬於這一類。

〔一五〕這也是依據五行志「妃以五成」的說法。五行志說：「故水以天一爲火二牡，木以天三爲土十牡，土以天五爲水六牡，火以天七爲金四牡，金以天九爲木八牡。陽奇爲牡，陰耦爲妃，故曰，水，火之牡也；火，水妃也。」牡是配偶的男性，妃是配偶的女性。「妃以五成」，是說五行與五行相配偶才能成物。這就是所謂「以奇生者成而耦，以耦生者成而奇，其成之者皆五」的根據。

〔一六〕道立於兩，卽繫辭所謂「一陰一陽之謂道」。成於三，卽上文所謂「天一生水，地二生火，」一加二爲

三，水和火相合才能成物。變於五而天地之數具，卽繫辭所謂「天數五，地數五，五位相得而各有合。」五個奇數與五個耦數相配生出種種變化。原來只是五數，爲了相配，才成十數。

〔一七〕五行家把天地人事的一切現象都分爲五數，用五行相配，從時、位到臭、味都是這樣。時，指春、夏、秋、冬，原來只有四數，却硬用五行分配，說木王春，火王夏，金王秋，水王冬，每季各七十二日，土王四季，每季十八日，一年也是七十二日。位，方位，東，南，西，北，中央。五材，卽金，木，水，火，土五種物資。五氣，卽雨，暘，燠，寒，風。五性，卽五常，仁，義，禮，智，信。五形，耳，目，鼻，口，心。五事，貌，言，視，聽，思。五情，喜，怒，哀，樂，怨。五色，青，黃，赤，白，黑。五聲，宮，商，角，徵，羽。五臭，羶，焦，香，腥，朽。五味，辛，酸，鹹，苦，甘。這些都可以用五行相配，所以說推而散之，無所不通。

〔一八〕剛柔，晦明，指本質的對立面；正邪，美惡，醜好，凶吉，指現象的對立面。性命道德，都從對立而發生種種的變化，所以說皆在是矣。

〔一九〕耦之中又有耦，是說火是水的男性配偶，金又是火的男性配偶，水又是金的男性配偶，配偶之中又有配偶。相生，指木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；相克，指木克土，土克水，水克火，火克金，金克木。相生才能互相繼承，相克才能互相糾正。互相糾正才可以成器物，互相繼承才能延續時間。六府卽僞古文尚書大禹謨：「六府三事允治」的六府，指上文「水、火、金、木、土、穀惟修」的六種物資的處所。盛德所在，卽禮記月令所謂「某日立春，盛德在木」，「某日立夏，盛德在火」，「某日立秋，盛德在金」，「某日立冬，盛德在水」。大禹謨六府的次序是第一水，第二火，第三金，第四木，第五土，再加第六穀；月令的次序是第一木，第二火，第三金，第四水，却沒有土；洪範的「一曰水，

二曰火，三曰木，四曰金，五曰土」，與上兩者的次序都不相同。他以爲所以會有這不同，是由於大禹謨是就器的相克說的，月令是就時的相生說的，而洪範是就道與命說的。從道與命說，水爲精，火爲神，木爲魂，金爲魄，土爲意，所以列成這樣的次序。這是王氏自己對於次序不同的解釋。

〔一〇〕僞孔傳：「木可以揉曲直，金可以改更。」孔穎達正義：「揉曲直者，爲器有須曲直也；可改更者，可銷鑄以爲器也。」

〔一一〕周禮地官遂師「巡其稼穡」注：「春種曰稼，秋斂曰穡。」

〔一二〕孔穎達正義：「水火木金，體有本性，其稼穡以人事爲名，非是土之本性。……爰亦曰也，變曰爲爰，以見此異也。」這裏說曰者命其物，命其物是說稱那東西的名。說爰者言于，是用爾雅釋詁「爰、粤，于也」和「爰，粤，于，於也」的解釋。於同于，于和之都可訓往。之稼穡，是說去做農耕的工作。

〔一三〕這是說萬物的性本來是靜的，到了冬天都從動復歸于靜，所以是性之復，復就是本性所藏的處所。水配冬，所以說故於水言其性。

〔一四〕熯，烘乾；溽，潮濕；敷，散布；斂，收縮。

〔一五〕冽，冷；烝，熱；清，涼。

〔一六〕水鹹，火苦，木酸，金辛，土甘，這是五行和五味的相配。

〔一七〕以奇生則成而耦，如天一生水，與火七相配成八，就是耦數；以耦生則成而奇，如地二生火，與金九相配成十一，就是奇數。

〔一八〕把氣配火，脈配水，骨配木，筋配金，肉配土，這是王氏自己的說法。

〔二九〕周易繫辭上：「易，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與于此！」

禮樂論

氣之所稟命者，心也。視之能必見，聽之能必聞，行之能必至，思之能必得，是誠之所至也。不聽而聰，不視而明，不思而得，不行而至，是性之所固有而神之所自生也，盡心盡誠者之所至也〔一〕。故誠之所以能不測者，性也。賢者盡誠以立性者也，聖人盡性以至誠者也〔二〕。

神生於性，性生於誠，誠生於心，心生於氣，氣生於形。形者有生之本，故養生在於保形，充形在於育氣，養氣在於寧心，寧心在於致誠，致誠在於盡性，不盡性不足以養生。能盡性者，至誠者也；能至誠者，寧心者也；能寧心者，養氣者也；能養氣者，保形者也；能保形者，養生者也；不養生不足以盡性也。生與性之相因循，志之與氣相爲表裏也；生渾則蔽性，性渾則蔽生，猶「志一則動氣，氣一則動志〔三〕」也。

先王知其然，是故體天下之性而爲之禮，和天下之性而爲之樂。禮者，天下之中經；樂者，天下之中和；禮樂者，先王所以養人之神，正人氣而歸正性也〔四〕。是故大禮之極，簡而無文；

大樂之極，易而希聲；簡易者，先王建禮樂之本意也〔五〕。

世之所重，聖人之所輕；世之所樂，聖人之所悲。非聖人之情與世人相反，聖人內求，世人外求。內求樂者得其性，外求樂者得其欲；欲易發而性難知，此情性之所以正反也〔六〕。衣食所以養人之形氣，禮樂所以養人之性也。禮反其所自始，樂反其所自生，吾於禮樂，見聖人所貴其生者至矣〔七〕。世俗之言曰：養生非君子之事，是未知先王建禮樂之意也。養生以爲仁，保氣以爲義，去情却欲〔八〕以盡天下之性，修神致明〔九〕以趨聖人之域。

聖人之言，莫大顏淵之問。「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」〔一〇〕，則仁之道亦不遠也。耳非取人而後聽，目非取人而後視，口非取諸人而後言也，身非取諸人而後動也。其守至約，其取至近，有心有形者皆有之也，然而顏子且猶病之，何也？蓋人之道莫大於此。非禮勿聽，非謂掩耳而避之，天下之物不足以干吾之聽也；非禮勿視，非謂掩目而避之，天下之物不足以亂吾之明也；非禮勿言，非謂止口而無言也，天下之物不足以易吾之辭也；非禮勿動，非謂止其躬而不動，天下之物不足以干吾之氣也。天下之物，豈特形骸自爲哉？其所由來蓋微矣。不聽之時，有先聰焉；不視之時，有先明焉；不言之時，有先言焉；不動之時，有先動焉；聖人之門，惟顏子可以當斯語矣。是故非耳以爲聰而不知所以聰者，不足以盡天下之聽；非目以爲明而不知所以明者，不足以盡天下之視；聰明者，耳目之所能爲；而所以聰明者，非耳目之所能

爲也。是故待鐘鼓而後樂者，非深於樂者也；待玉帛而後恭者，非深於禮者也〔一一〕。蕢桴土鼓，而樂之道備矣；燔黍捭豚，污尊抔飲，禮既備矣〔一二〕。然大裘無文，大輅無飾，聖人獨以其事之所貴者何也？所以明禮樂之本也〔一三〕。故曰，「禮之近人情，非其至者也」〔一四〕。

曾子謂孟敬子，「君子之所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存」〔一五〕。觀此言也，曾子而不知道也則可，使曾子而爲知道，則道不違乎言貌辭氣之間，何待於外哉！是故古之人目擊而道已存，不言而意已傳〔一六〕，不賞而人自勸，不罰而人自畏〔一七〕，莫不由此也。是故先王之道，可以傳諸言，效諸行者，皆其法度刑政，而非神明之用也。易曰：「神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」〔一八〕去情却欲而神明生矣，修神致明而物自成矣，是故君子之道鮮矣。齊明其心，淸明其德〔一九〕，則天地之間所有之物皆自至矣。君子之守至約而其至也廣，其取至近而其應也遠。易曰：「擬之而後言，議之而後動；擬議以成其變化。」〔二〇〕變化之應，天人之極致也。是以書言天人之道，莫大於洪範。洪範之言天人之道，莫大於貌、言、視、聽、思。大哉。聖人獨見之理，傳心之言乎〔二一〕！儲精晦息而通神明。

君子之所不（至）〔失〕者三：「不失色於人，不失口於人，不失足於人。」〔二二〕不失色者，容貌精也；不失口者，語默精也；不失足者，行止精也。君子之道也，語其大則天地不足容也，語其小

則不見秋毫之末，語其强則天下莫能敵也，語其約則不能致。傳記聖人之遺言曰，「大禮與天地同節，大樂與天地同和」〔二三〕，蓋言性也。大禮性之中，大樂性之和，中和之情通乎神明，故聖人儲精九重〔二四〕，儀鳳凰〔二五〕，修五事而關陰陽，是〔以〕天地位而三光明，四時行而萬物和。詩曰：「鶴鳴於九皐，聲聞於天。」〔二六〕故孟子曰：「我善養吾浩然之氣，充塞乎天地之間〔二七〕。揚子曰：「貌、言、視、聽、思，性所有」〔二八〕，「潛天而天，潛地而地」〔二九〕也。

嗚呼！禮樂之意不傳久矣，天下之言養生修性者，歸於浮屠老子而已；浮屠老子之說行，而天下爲禮樂者，獨以順流俗而已。夫使天下之人驅禮樂之文以順流俗爲事，欲成治其國家者，此梁晉之君所以取敗之禍也〔三〇〕。然而世（非）〔無〕知之也者何耶？特禮樂之意大而難知，老子之言近而易輕。聖人之道得諸己，從容人事之間而不離其類焉；浮屠直空虛窮苦，絕山林之間，然後足以善其身而已。由是觀之，聖人之與釋老，其遠近難易可知也。是故賞與古人同而勸不同，罰與古人同而威不同，仁與古人同而愛不同，智與古人同而識不同，言與古人同而信不同。同者道也，不同者心也。易曰：「苟非其人，道不虛行。」〔三一〕

昔宓子賤爲單父宰而單父之人化焉〔三二〕。今王公大人有堯舜伊尹之勢而無子賤一邑之功者，得非學術素淺而道未明歟！夫天下之人，非不勇爲聖人之道者；爲聖人之道者，時務速售諸人以爲進取之階。今夫進取之道，譬諸鉤索物耳，幸而多得其數，則行爲王公大人；若不幸而

少得其數，則裂逢掖〔三三〕之衣爲商賈矣。由是觀之，王公大人同商賈之得志者也，此之謂學術淺而道不明。由此觀之，得志而居人之上，復治聖人之道而不捨焉，幾人矣。內而好愛之容蠱其欲，外而便嬖之諛驕其志，向之所能者日已忘矣，今之所好者日已至矣。

孔子曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」又曰：「吾見其進，未見其止也。」〔三四〕夫顏子之所學者，非世人之所學，不遷怒者，求諸己；不貳過者，見不善之端而止之也。世之人所謂退，顏子之所謂進（也）；世人之所謂益，顏子之所謂損也。易曰：「損先難而後（獲）〔易〕」〔三五〕，顏子之謂也。耳損於聲，目損於色，口損於言，身損於動，非先難歟？及其至也，耳無不聞，目無不見，言無不信，動無不服，非後得歟？是故君子之學，始如愚人焉，如童蒙焉；及其至也，天地不足大，人物不足多，鬼神不足爲隱，諸子之支離不足惑也。是故天之高也，日月星辰陰陽之氣，可端策而數也；地至大也，山川丘陵萬物之形，人之常產，可指籍而定也。是故星曆之數，天地之法，人物之所，皆前世致精好學聖人者之所建也。後世之人守其成法，而安能知其始焉！傳曰：「百工之事，皆聖人作。」〔三六〕此之謂也。

故古之人，言道者莫先於天地，言天地者莫先乎身，言身者莫先乎性，言性者莫先乎精。精者，天之所以高，地之所以厚，聖人所以配之。故御，人莫不盡能，而造父〔三七〕獨得之，非車馬不同，造父精之也；射，人莫不盡能，而羿〔三八〕獨得之，非弓矢之不同，羿精之也。今之人與古之人

一也，然而用之則二也。造父用之以爲御，羿用之以爲射，盜蹠〔三九〕用之以爲賊。

（臨川先生文集卷六六）

注釋

〔一〕禮記中庸：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」又：「故至誠如神。」即王氏此說的根據。

〔二〕禮記中庸：「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性。」這是盡性以至誠的根據。

〔三〕見孟子公孫丑。王氏把性和生關係的密切跟氣和志相比，含有唯物的觀點。

〔四〕禮記樂記：「是先王之制禮樂也，非以極口腹之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。」歸正性即所謂反人道之正。

〔五〕禮記樂記：「大樂必易，大禮必簡。」禮器說禮「有以素爲貴者，至敬無文。」文是文飾的意思。希聲本老子「大音希聲」，老子說：「聽之不聞名曰希」，希聲是說不可得聞之音。

〔六〕禮記樂記：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」這裏說內求樂者得其性，外求樂者得其欲，即以此爲根據。因爲內求樂，所以主張無文和希聲，使人性復歸於靜。

〔七〕禮記樂記：「樂樂其所自生，而禮反其所自始。樂章德，禮報情，反始也。」又禮器：「禮也者，反其所自生；樂也者，樂其所自成。」反始反生，也就是檀弓所謂「禮不忘其本」，生是人之本，所以說聖人

貴其生。

〔八〕禮記樂記：「樂者樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。」卽所謂去情却欲。

〔九〕禮記樂記：「禮樂偩天地之情，達神明之德」，卽所謂「修神致明」。偩，依象的意思。

〔一〇〕見論語顏淵。

〔一一〕論語陽貨：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」皇疏引繆播曰：「玉帛，禮之用，非禮之本；鐘鼓者，樂之器，非樂之主。假玉帛以達禮，禮達則玉帛可忘；借鐘鼓以顯樂，樂顯則鐘鼓可遺。以禮假玉帛於求禮，非深於禮者也；以樂託鐘鼓於求樂，非深於樂者也。」

〔一二〕禮記禮運：「夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。」燔，烤。捭，撕。汙，窪地，尊，杯，以窪地爲杯。抔飲，用手掬水而飲。蕢，同塊，土塊。桴，鼓槌。這是說原始的禮樂非常簡單，用泥製的鼓槌敲瓦製的鼓，也就可算音樂。用手把肉撕開，和米放在燒熱的石上燒熟來吃，在地上掘了窪當作盛水的杯子，用手捧起來喝，也就可以作爲飲食的禮節。

〔一三〕「大裘無文」本禮記玉藻：「大裘非古也……不文飾也不裼。」「大輅無飾」本禮記禮器：「大路素而越席，……此以素爲貴也。」大裘，羔裘；裼，加罩袍。輅路古字通，車子。越席，蒲席。這是說天子祭天時，只穿羔裘，不加罩袍，表示不尙文飾。所坐的車子只遮上蒲席，不用別的裝飾。因爲素樸是禮樂的本質。

〔一四〕見禮記禮器。鄭注：「近人情者褻，而遠之者敬。」

〔一五〕見論語泰伯。籩豆，古祭祀時用竹和木製的盛肉的器具。

〔一六〕目擊兩句本莊子田子方：「目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。」目擊，眼睛看到。

〔一七〕不賞二句本禮記中庸：「是故君子不賞而民勸，不怒而民威於斧鉞。」

〔一八〕見周易繫辭。

〔一九〕禮記中庸：「齊明盛服。」孔穎達正義：「齊，謂整齊；明，謂嚴明。」又孔子閒居：「清明在躬，氣志如神。」正義：「清，謂清靜；明，謂顯著；言聖人清靜光明之德在於躬身。」

〔二〇〕見周易繫辭。

〔二一〕尚書洪範：「貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」「休徵：曰肅時雨若，曰乂時暘若，曰哲時燠若，曰謀時寒若，曰聖時風若。」時，氣候；若，順當如意。這是說由於君主貌言視聽思的恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖感動了上天，上天就報答他順當如意的天氣，如下雨、刮風、晴（暘）、煖（燠）冷等。漢代的陰陽五行家發揮這種說法，建成了天人感應論，說君主一舉一動都能感動上天，給以相當的報應。在漢書五行志中列舉了種種的例子。王氏不相信這種神祕主義的理論，所以曾說「天變不足畏」。因此他說的「天人之道」，像他在洪範傳裏說的，由思而至於聖，感而遂通天下之故，卽懂得天人（自然和社會）的道理。他在下文說，「日月星辰陰陽之氣，可端策而數也」，也是這個意思。

〔二二〕見禮記表記。

〔二三〕見禮記樂記。

〔二四〕九重，最高處，指君主所在的地方。

〔二五〕尙書益稷「簫韶九成，鳳皇來儀。」儀，出現。

〔二六〕見詩小雅鶴鳴。

〔二七〕見孟子公孫丑。

〔二八〕揚雄法言學行：「學者所以修性也。視聽言貌思，性所有也，學則正，否則邪。」

〔二九〕揚雄法言問神：「或問神，曰：『心。』『請問之。』曰：『潛天而天，潛地而地。天地，神明而不測者也，心之潛也，猶且測之。』」潛天而天，潛地而地，是說心可以深入到天上地下。

〔三〇〕指梁武帝因信仰佛教，西晉因盛行老莊之學而致敗亡。

〔三一〕見周易繫辭。引這話說明沒有古人的心就不能憑空行道。

〔三二〕子賤，孔子弟子宓不齊字。劉向說苑政理：「宓子賤治單父，彈鳴琴，身不下堂而單父治。」

〔三三〕掖同腋。逢掖，大袖子，這是古代儒生的服裝。

〔三四〕見論語雍也及子罕。

〔三五〕見周易繫辭。

〔三六〕見周禮考工記。

〔三七〕造父，周穆王時善於駕車的人。

〔三八〕羿，夏時善於射箭的人。

〔三九〕盜蹠，通作盜跖，古代有名的大盜。

道德經注　節錄

道可道章第一

道可道，非常道；名可名〔一〕，非常名。

常者，莊子謂「無古無今，無終無始」〔二〕也。道本不可道，若其可道，則是其迹也。有其迹，則非吾之常道也。道本無名，有可名，則非吾之常名。蓋名生於義，故有名也。

常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。

蓋有無者，若東西之相反而不可以相無也。故非有則無以見無，而非無則無以出有。有無之變，更出迭入而未離乎道，此則聖人之所謂神者矣〔三〕。易曰：「無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」〔四〕，此之謂也。蓋昔之聖人常以其無思無爲以觀其妙，常以感而遂通天下之故以觀其徼。徼妙並得〔五〕，而無所偏取也。

天下皆知章第二

故有無之相生，難易之相成，長短之相形，高下之相傾，音聲之相和，前後之相隨。

有之與無，難之與易，〔長之與短〕，高之與下，音之與聲，前之與後，是皆不免有所對。唯能兼忘此六者，則可以入神；可以入神，則無對於天地之間矣。

不尙賢章第三

不尙賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使心不亂。

尙賢則善也。不貴難得之貨，爲盜惡也。二者皆不欲，何也？蓋善者惡之對也。有善必有其惡，皆使善惡俱忘也。世之言欲者有二焉：有可欲之欲，有不可欲之欲。若孟子謂「可欲之謂善」〔六〕，若目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，是不可欲之欲也。

道沖章第四

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物宗。

道有體有用，體者元氣之不動，用者沖氣運行於天地之間〔七〕。其沖氣至虛而一，在天則爲天五，在地則爲地六〔八〕。蓋沖氣爲元氣之所生，旣至虛而一，則或如不盈。似者，不敢正名其道也〔九〕。

天地章第五

天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。

天地之於萬物，聖人之於百姓，有愛也，有所不愛也。愛者，仁也；不愛者，亦仁也。惟其愛不留於愛，有如芻狗當祭祀之用也，盛之以篋函，巾之以文繡，尸祝齋戒然後用之。及其既祭之後，行者踐其首〔跡〕〔脊〕，樵者焚其肢體〔10〕。天地之於萬物，當春生夏長，如其有仁愛以及之，至秋冬萬物彫落，非天地之不愛也。

致虛極章第十六

王乃天。

王者，人道之極也，人道極則至於天道矣。

天乃道。

天與道合而爲一。

孔德之容章第二十一

道之爲物，惟恍惟惚。

道，非物也。然謂之道，則有物〔二〕矣，恍惚是也。

曲則全章第二十二

曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑，是以聖人抱一爲天下式。

方則易挫，〔故〕曲以應之，此所以能全也。直則易折，故枉以待之，此所以能直也。海者，常處於卑而爲百川之所委，故窪則盈。無春夏之榮華，秋冬之彫落，故弊則新。少者復本則得矣，多者有爲則惑矣。

不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫惟不爭，故天下莫能與之爭。

不自見乃無所不見，故常明。不自是乃無所不是，故常彰。不自伐則善不喪，故有功。不自矜則不有能，故能可久矣。夫惟不爭，故天下莫能與之爭者，書曰：「汝惟不矜，天下莫與汝爭能。」〔三〕

將欲歙之章第三十六

將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固强之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之。

天下之人常爲陰陽轉徙而不知反，故欲張者必歙，欲强者必弱。知雄之爲動而當守其雌；知白之爲明而當守其黑。故處之以歙，則天下之張皆歸之，而不爲彼之所歙；持之以弱，則天下之强皆歸之，而不爲彼之所弱。

是謂微明。

非見機者不能與於此。

魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。

魚之爲物，深潛退伏而藏於深淵之中，而不可脫於淵。聖人之利器，常隱於微妙，而不可離於樸也。

反者道之動章第四十

反者道之動，弱者道之用。天下之物生於有，有生於無。

言反不言靜，言弱不言强。言動則知反之爲靜，言弱則知用之爲强。

道生一章第四十二

萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。

字說〔一三〕：「沖氣以天一爲主，故從水〔一四〕；天地之中也，故從中。」

故物或損之而益，益之而損。

「天道虧盈而益謙」〔一五〕，唯其益謙，故損者乃所以爲益；唯其虧盈，故益者乃所以爲損。

天下有始章第五十二

天下有始，以爲天下母。

道者，天也，萬物之所自生，故爲天下母。

天下皆謂章第六十七

我有三寶，寶而持之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。夫慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。今捨其慈，且勇；捨其儉，且廣；捨其後，且先；死矣！

慈則能柔，柔則能勝天下之至堅，故能勇；儉則知足，知足則常足〔一六〕，故能廣；不敢爲天下先，則物莫爲之先，故能成其器長。勇，廣，先，三者人之所共疾也。爲衆所疾，故常近於死。

勇於敢則殺章第七十三

不召而自來。

陰陽代謝，四時往〔來，日月〕〔七〕盈虛，與時偕行，故不召而自來。

（彭耜道德眞經集注）

注釋

〔一〕可道，可以說的；可名，可以稱的。

〔二〕莊子知北遊：「仲尼曰：『昔之昭然也，神者先受之；今之昧然也，且又爲不神者求邪？無古無今，無始無終。』」

〔三〕王氏認識到有無是對立的兩面，互相依存和互相鬬爭是自然的規律，可說具有辨證法的觀點。但下文又說只有無思無爲，兼忘一切的對立才可以入神，就不免陷入形而上學。

〔四〕見周易繫辭。

〔五〕郭象老子注：「妙者，微之極也。」「徼，歸終也。」

〔六〕見孟子盡心。引文下應有「是可欲之欲」句與下文「是不可欲之欲」句相對。

〔七〕沖，說文作盅，云「器虛也」。王氏以沖氣與元氣相對，以元氣爲最元始的氣，沖氣爲沖和的氣，即列子天瑞所謂「有太易，有太初，……太易者，未見氣也；太初者氣之始也」，所以認爲元氣是不動

的體，沖氣是運行於天地之間的用。

〔八〕天五即洪範傳所謂天五生土，洪範傳說：「土者，陰陽沖氣之所生也」，所以說在天爲天五。在地爲地六，地六是水，即五行志所謂「水之大數六」，指淵兮說。

〔九〕老子下文說：「有物渾成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道。」這裏所謂不敢正名其道，即指此說。他認爲沖氣就是先天地生的渾成之物。

〔一〇〕莊子天運：「夫芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齋戒以將之。及其已陳也，行者踐其首脊，蘇者取而爨之而已。」芻狗，用草結成的狗，古代祭祀所用。篋衍，即篋函，箱子。巾以文繡，用繡花手巾遮蓋。尸祝，主管祭祀的巫祝。將之即用之。蘇者即樵者，斫柴的人。這裏用莊子文而略變其辭。

〔一一〕有物，即所謂「有物混成」。

〔一二〕見僞古文尙書大禹謨。

〔一三〕字說，王氏所著關於文字學的著作。

〔一四〕天一，即所謂天一生水，參看洪範傳注一四。

〔一五〕見周易謙卦彖辭。

〔一六〕「故知足之足常足矣」，見老子上文。

〔一七〕三字依道藏輯要補。

老子

道有本有末。本者，萬物之所以生也；末者，萬物之所以成也。本者，出之自然，故不假乎人之力而萬物以生也；末者，涉乎形器〔一〕，故待人力而後萬物以成也。夫其不假人之力而萬物以生，則是聖人可以無言也，無爲也〔二〕。至乎有待於人力而萬物以成，則是聖人之所以不能無言也，無爲也。

故昔聖人之在上而以萬物爲己任者，必制四術焉。四術者，禮樂刑政是也，所以成萬物者也。故聖人唯務修其成萬物者，不言其生萬物者。蓋生者尸之於自然〔三〕，非人力之所得與矣。老子者獨不然，以爲涉乎形器者，皆不足言也，不足爲也，故抵去禮樂刑政〔四〕而唯道之稱焉，是不察於理而務高之過矣。夫道之自然者，又何預乎〔五〕？唯其涉乎形器，是以必待於人之言也，人之爲也。

其書曰：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用〔六〕。」夫轂輻之用，固在於車之無用。然工之琢削未嘗及於無者，蓋無出於自然之力，可以無與也。今之治車者知治其轂輻而未嘗及於無也。然而車以成者，蓋轂輻具則無必爲用矣。如其知無爲用而不治轂輻，則爲車之術固已疏矣。

今知無之爲車用，無之爲天下用，然不知所以爲用也。故無之所以爲車用者，以有轂輻也。無之所以爲天下用者，以有禮樂刑政也。如其廢轂輻於車，廢禮樂刑政於天下，而坐求其無之爲用也，則亦近於愚矣。

（臨川先生文集卷六八）

注釋

〔一〕形器，卽周易繫辭所謂「形而下者謂之器」，指一切有形的具體事物。

〔二〕聖人可以無言無爲，是根據論語陽貨的「予欲無言」和衛靈公的「無爲而治」說的。

〔三〕生者尸之於自然，是說萬物之生由自然主持。

〔四〕老子反對禮樂刑政的言論很多，如：「夫禮者忠信之薄而亂之首。」又：「五音令人耳聾。」又：「民不畏死，奈何以死懼之。」又：「法令滋章，盜賊多有。……其政悶悶，其民淳淳，其政察察，其民缺缺。」尤其在「小國寡民」一章中，具體表現了抵去禮樂刑政的虛無主義。

〔五〕又何預乎，卽上文所謂非人力之所得與。預和與相通，依上下文，預應作與。

〔六〕輻是車輪裏面三十條的直木，轂是套在輪中心車軸上的圓圈，撐住那車輻的。河上公注：「無，謂空虛。轂中空虛，輪得轉行。」所以說「當其無，有車之用。」憑藉空虛，車輪才能轉行，所以說「轂輻之用，固在於車之無（空虛）用。」

太古

太古之人，不與禽獸朋也幾何！聖人惡之也，制作焉以別之。下而戾〔一〕於後世，侈裳衣，壯宮室，隆耳目之觀，以嚻天下；君臣父子兄弟夫婦皆不得其所當然，仁義不足澤其性，禮樂不足錮其情，刑政不足網其惡，蕩然復與禽獸朋矣！

聖人不作，昧者不識所以化之之術，顧引而歸之太古。太古之道果可行之萬世，聖人惡用制作於其間？必制作於其間，爲太古之不可行也。顧欲引而歸之，是去禽獸而之禽獸，奚補於化哉？吾以爲識治亂者，當言所以化之之術，曰歸之太古，非愚則誣！

（臨川先生文集卷六九）

注釋

〔一〕戾，到。

答曾子固〔一〕書

某啓：

久以疾病不爲問，豈勝鄉往！前書疑子固於讀經有所不暇，故語及之。連得書，疑某所謂經者佛經也，而教之以佛經之亂俗。某但言讀經，則何以別於中國聖人之經？子固讀吾書每如此，亦某所以疑子固於讀經有所不暇也。

然世之不見全經久矣，讀經而已，則不足以知經。故某自百家諸子之書，至於難經、素問、本草〔二〕諸小說無所不讀，農夫女工無所不問，然後於經爲能知其大體而無疑。蓋後世學者與先王之時異矣，不如是不足以盡聖人故也。揚雄雖爲不好非聖人之書〔三〕，然於墨、晏、鄒、莊、申、韓〔四〕，亦何所不讀？彼致其知而後讀，以有所去取，故異學不能亂也，惟其不能亂，故能有所去取者，所以明吾道而已。子固視吾所知，爲尚可以異學亂之者乎？非知我也。方今亂俗不在於佛，乃在於學士大夫沉沒利欲，以言相尙，不知自治而已。子固以爲如何？

苦寒，比日侍奉萬福，自愛。

（臨川先生文集卷七三）

注釋

〔一〕子固，曾鞏（一〇一九——一〇八三年）字，宋南豐人。著有元豐類稿。

〔二〕難經八十一篇，傳秦越人（即扁鵲）著。黃帝內經素問二十四卷。以上兩種都是古醫書。本草，藥書。

〔三〕揚雄法言吾子：「觀書者譬諸觀山及水，……舍舟航而濟乎瀆者末矣，舍五經而濟乎道者末矣。……

委大聖而好乎諸子者，惡覩其識道也！」揚雄不好非聖人之書，本此。

〔四〕墨，指墨子；晏，指晏子春秋；莊，指莊子；韓，指韓非子。漢書藝文志陰陽家有鄒子四十九篇，注：「名衍，齊人。爲燕昭王師，居稷下，號談天衍。」又有鄒子終始五十六篇，亦鄒衍所說。又鄒奭子十二篇，注：「齊人，曰雕龍奭。」又法家有申子六篇，注：「名不害，京人。」鄒、申的書現在已佚。

程顥

程顥字伯淳，宋博野人，後遷居河南伊川。生於宋仁宗明道元年（一〇三二年），死於神宗元豐八年（一〇八五年）。嘉祐進士，曾任鄠縣主簿、上元縣主簿。熙寧元年（一〇六八年），以呂公著薦，任太子中允，監察御史裏行，後改任簽書鎮寧軍判官等官。他和他的弟弟程頤曾從學於周敦頤，後來並稱「二程」。後人把他和程頤的著作合編爲河南程氏遺書及外書，其中屬於他的有語錄、明道文集。事迹詳宋史卷四二七道學傳及宋元學案卷一三明道學案。

這裏選錄了他的答橫渠先生定性書及語錄一部分。

宋神宗時，政治上發生新舊黨爭。王安石代表新黨，主張變法；司馬光、程顥、程頤等人代表舊黨，反對新法。王安石爲了與他的新政相應，改組了太學和地方學校，對於科舉制度，加以改革，改用經義論策試士，目的是爲執行新政、培養人才。同時，他還設置了經義局，訓釋詩、書、周禮三經義，編纂字說，爲新政樹立理論根據，使新法在理論指導下，更有效地推行，以打擊舊黨。王安石的理論學說，在北宋時，被稱爲「新

學」。而與「新學」同時興起的「道學」，則以程氏兄弟爲奠基人。當熙寧變法時，程顥曾「首爲異論」，根據封建等級制度、法律、倫理道德等，上疏指斥「新政」爲「用賤陵貴，以邪妨正」。王安石爲了推行新政，不得不採取嚴厲措施，貶逐舊黨。而舊黨被貶後，大多退居洛陽，當時洛陽是公卿貴族的聚居之地，在政治上舊黨的潛勢力仍然很大，有人曾說司馬光「居洛十五年，天下以爲眞宰相」，這是「道學」在伊洛興起的背景。「道學」與王安石的「新學」的鬥爭，是當時政治鬥爭的一個組成部分，就其哲學內容來看，也體現着唯物主義和唯心主義兩條路綫的鬥爭。二程對「新學」全盤否定，而且目之爲異端。這可以說明二程對王安石的唯物主義思想水火不相容的態度。

在宇宙觀方面，程顥雖然認爲「一陰一陽之謂道，自然之道也」（遺書卷十二），「言天之自然者，謂之天道」（遺書卷十一），還說天是「鼓萬物而不與聖人同憂。聖人，人也，故不能無憂，天則不爲堯存，不爲桀亡者也」（同上）。並說：「凡有氣莫非天，凡有形莫非地」（遺書卷六）。這裏好像否認人格的天，承認客觀世界的永恆性，指出「道」是自然規律。但是他又說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清虛一大爲天道，則乃以器言，而非道也。」（遺書卷十一）「須著如此說，器亦道，道亦器。但得道在，不繫今與後，己與人。」（遺書卷一）可見「道」和「器」是不同的，「器」是物質性

的，而「道」却沒有時間和空間的限制，而且是個「亦無始，亦無終，亦無因甚有，亦無因甚無，亦無有處有，亦無無處無」(遺書卷十二)的怪物。此外，程顥還有一個「自家體貼出來」的「天理」，即所謂「吾學雖有所授受，天理二字，却是自家體貼出來」。(外書卷十二)其實「理」和「道」的意義一樣，不過「理」可以散在萬事之中，又可以復合爲一，但仍然具有始終不變的性質。他說：「中庸始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理。」(遺書卷十四)又說：「百理具在，平鋪放着，幾時道堯盡君道，添得些君道多，舜盡子道，添得些孝道多，元來依舊。」(遺書卷二上)這裏程顥直截了當地點出「道」和「理」的作用，「亦無始，亦無終」的「道」，和「元來依舊」的「理」，實質上是萬物的主宰。

同時，在上述以「道」「理」爲主宰的宇宙觀的基礎上，他又提出了「天人一本」的唯心主義命題。他說：「天人本無二，不必言合，若不一本，則安得先天而天弗違，後天而奉天時？」(宋元學案明道學案語錄)又說：「嘗喻以心知天，猶居京師往長安，但知出西門，便可到長安，此猶是言作兩處，若要誠實，只在京師，便到長安，更不可別求長安。只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。」(遺書卷二上)而他解釋「不可外求」的道理則是：「仁者，渾然與物同體，義禮智信皆仁也。」(遺書卷二上)「聖人，仁之至也，獨能體是心而已，曷嘗支離多端，而求之自外乎？」(遺書卷

四)「孟子曰：『仁也者，人也』，合而言之，道也。中庸所謂『率性之謂道』是也。」(遺書卷十一)「若夫至仁，則天地爲一身，而天地之間，品物萬形，爲四肢百體，夫人豈有視四肢百體而不愛哉？」(遺書卷四)可見「仁」既是封建倫理道德的總稱，又是擬人化了的自然(天)的總的「道」，它是宇宙本體、社會倫理以及個人思想意識的統一物，它既是個人思想意識(「心」、「性」)的本原和最完善的標準，又是天地萬物的主宰(「道」、「理」)。這樣「心」、「性」、「道」、「理」在某種意義上同一概念。「天人一本」，本於「仁」。他並且進一步說：「仁者以天地萬物爲一體，莫非己也，認得爲己，何所不至？」(遺書卷二上)一個人只要達到「仁」的境界，就能「只心便是天」，「天人無二」了，這開啓了通向主觀唯心主義的大門，以致後來陸王派心學就有「以心範圍天地」和「心外無物」的命題。

怎樣才能達到「仁」的境界呢？程顥說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。」(遺書卷二上)所謂「誠敬存之」是一種內心體認的工夫，而人所以能够通過這種內心體認以達到「仁」的境界，是因爲人「性」本來是「仁」的，是「無內外」的。他說：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。」(定性書)既不必「以外物爲外，牽己而從之」(同上)，也不必「有意絕外誘」(同上)。這

是說人生來就「與天地萬物爲一體」，就具備先驗的「天理」。但是「人心」有時爲「私欲」所蔽，所謂「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則亡天德也。」（遺書卷十一）「常人」要是能够「第於怒時，遽忘其怒，而觀理之是非」（定性書），用忘我來「定性」，然後能逐步達到「仁」的境界。「君子」就經常能够「擴然而大公，物來而順應」，（同上）使得自己的「心」經常處在不自私而無顧慮的狀態，對外界的事物能够隨順「心」的自然反應而應付得當，這也是一種「誠敬」的工夫。至於「聖人」則自然就是「情順萬物而無情」（同上），如果進入「天地萬物爲一體」的「仁」的境界，那就「心普萬物而無心」（同上）了。

除了這種「以誠敬存之」的內心修養方法之外，程顥也談「格物窮理」，如說：「致知在格物，格，至也。窮理而至於物，則物理盡。」（遺書卷二上）這裏「格物」不過是「窮理而至於物」，而他的「窮理」却是與「盡性」和「知命」連在一起的。他說：「窮理盡性，以至於命，三事一時並了，元無次序。不可將窮理作知之事，若窮得理，即性命亦可了。」（遺書卷二上）可見所謂「窮理而至於物」，根本不是去認識客觀事物，只是通過自我修養，使得自己精神狀態達到「與物同體」的境界，「窮理盡性，以至於命」，就是窮盡「天理」，恢復「天性」，認識「天命」，所以說「三事一時並了」。

在人性論方面，程顥說過這樣的話：「蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性，

便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者善也，孟子言人性善，是也。」（遺書卷一）這裏「人生而靜以上不容說，才說性，便已不是性」，是指出有善有惡的不是「天命」予人的「天性」，因爲他接着說：「生之謂性，性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟自然也。」（遺書卷一）這裏有善惡的只是「氣稟」的「性」。程顥的這些說法和後來程頤、朱熹等講「天命之性」、「氣質之性」是一致的。

程顥思想中似乎也有一些辯證的因素，如他說：「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。」（遺書卷十一）「萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡減，斯理也，推之其遠乎，人只要知此耳。」（遺書卷十一）這些辯證法思想的因素和他的哲學體系是不調和的。他所說的「陰、陽」、「善、惡」，都是「天命」的，所謂「事有善惡，皆天理也」（遺書卷二上），說明相對的「善惡」是由絕對的「天理」所決定的。所以「萬物莫不有對」等思想，如果算是辯證因素的話，也是在剛生下來就被扼殺了。

上述程顥的哲學唯心主義是和他的反動的保守的政治態度和社會歷史觀分不開的，政治上他反對王安石變法，主張復古，如在論十事劄子中認爲「聖人奉天理物之道，在乎六府，……古冠婚喪祭，車服器用，差等有別，莫敢逾僭。……今卿大夫之家莫

能中禮，而商販之類，或踰王公，……此大亂之道也」。他從維護封建等級制度出發，反對新黨的開明政治措施，認爲「至於爲治之大原，牧民之要，道理之所不可易，人之所賴以生，則前聖後聖，未有不同條共貫者。……故後世能盡其道則大治，用其偏則小康，此歷代彰灼著明之效也」。在他的哲學體系中，永恒不變的「天理」就是「前聖後聖」都須「同條共貫」的「道」的抽象，也就是統治者的「心」。他曾告神宗曰：「先聖後聖，若合符節，非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心，無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備，欲傳聖人之道，擴立此心焉耳。」（宋元學案明道學案語錄）程顥的反動哲學理論又由他的弟弟程頤做了補充和發展。由二程奠定基礎的唯心主義的「道學」是頑固保守的封建統治階級的社會政治思想的比較完整的哲學上的概括，因而是適合他們的需要的。後來，「道學」在朱熹的發揮下，終於成爲官方的正統哲學，統治元、明、清三代思想界達五百年之久。

答橫渠先生定性書[一]

承教，諭以「定性未能不動，猶累於外物」，此賢者慮之熟矣，尚何俟小子之言。然嘗思之

矣，敢貢其說於左右：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉！

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。易曰：「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思〔二〕。」苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也，非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。

人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。〔三〕」孟氏亦曰：「所惡於智者，爲其鑿也。〔四〕」與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣〔五〕。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉！聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒；是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非而更求在內者爲是也？今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正爲何如哉？夫人之情易發而難制者，惟怒爲甚；第能於怒時遽忘其怒而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。……

（二程全書明道文集卷三）

注釋

〔一〕本篇是程氏答張載問定性的復書，程朱派道學家把這復書稱爲「定性書」，當作論性理的重要文獻。朱子語錄：「問：『此書難理會。』曰：『也不難。定性字說得詫異，此性字是個心字意。』」可見所謂定性只是定心。這種定心的理論，淵源於莊子。

〔二〕周易咸卦爻辭：「九四，貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」象辭：「咸，感也。」程頤易傳：「四在中而居上，當心之位，故爲感之主。而言感之道，貞正則吉而悔則亡，感不以正則有悔也。……貞者，虛中無我之謂也。……若往來憧憧然，用其私心以感物，則思之所及者有所感而動，所不及者不能感也，……豈能廓然無所不通乎！」這是申明心普萬物而無心，情順萬物而無情的意思。

〔三〕見周易艮卦卦辭。象辭：「艮，止也。」程頤易傳：「人之所以不能安其止者，動於欲也，欲牽於前而求其止，不可得也。故艮之道當艮其背，所見者在前而背乃背之，是所不見也。止於所不見，則無欲以亂其心而止乃安。不獲其身，不見其身也，謂無我也。無我則止矣。……行其庭不見其人，庭除之間至近也，在背則雖至近不見，謂不交於物也。外物不接，內欲不萌，如是而止，乃得止也。」這全是釋道兩家清淨寂滅的思想。莊子刻意「感而後動，迫而後應，不得已而後起，去知與故，循天之理」，正是這個意思。

〔四〕見孟子離婁下。鑿，穿鑿，牽强，不自然的意思。

〔五〕莊子大宗師：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」這是兩忘一詞的由來，也就是上文說的「無將迎，無內外。」澄然無事，就是澹漠無爲。

語錄 節錄

「生之謂性」〔一〕。性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而立也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時便已不是性也〔二〕。凡人說性，只是說「繼之者善也」，孟子言人性善是也〔三〕。夫所謂「繼之者善也」者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所汚，此何煩人力之爲也！有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁；有濁之多者，有濁之少者；清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也，如此則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清；及其清也，則卻只是元初水也，不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也，故不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來。此理，天命也，順而循之，則道也，循此而修之，各得其分，則敎也。自「天命」以至於「敎」〔四〕，我無加損焉。此「舜有天下而不與焉」者也〔五〕。（河南程氏遺書卷一，以下簡稱遺書）

天下善惡皆天理，謂之惡者本非惡。但或過或不及便如此，如楊墨之類。（遺書卷二上）

醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不貫；皆不屬己。故博施濟衆乃聖人之功用。仁至難言，故止曰「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已」〔六〕。欲令如是觀仁，可以得仁之體。（遺書卷二上）

學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮知信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安得窮索？此道與物無對，大不足以名之，天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我，須反身而誠，乃爲大樂〔七〕。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之（一本下更有未有之三字），又安得樂？訂頑〔八〕意思乃備言此體，以此意存之，更有何事。「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」〔九〕，未嘗致纖毫之力，此其存之之道，若存得便合有得。蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守；既能體之而樂，亦不患不能守也。（遺書卷二上）

伯淳昔在長安倉中閒坐，後見長廊柱，以意數之，已尚不疑；再數之不合，不免令人一一聲言而數之，乃與初數者無差。則知越著心把捉越不定。（遺書卷二上）

繫辭曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」又曰：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔

與剛，立人之道曰仁與義〔一〇〕。」又曰：「一陰一陽之謂道。」陰陽亦形而下者也，而曰「道」者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。（遺書卷十一）

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，「不知手之舞之，足之蹈之」〔一一〕也！（遺書卷十一）

詩曰：「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」〔一二〕「故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德」〔一三〕。萬物皆有理，順之則易，逆之則難，各循其理，何勞於己力哉！（遺書卷十一）

萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡滅。斯理也，推之其遠乎！人只要知此耳。（遺書卷十一）

注釋

〔一〕這是告子的話，見孟子告子上。

〔二〕禮記樂記：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」這裏說「才說性時便已不是性」，是認為人生下來以後，性的本質已經改變，所以會有「性之欲」。

〔三〕周易繫辭：「繼之者善也，成之者性也。」作者認為孟子所說的性善的性已經是後天的性，即「繼之者善」，至於人生以前的性，却沒有善惡的對立。

〔四〕禮記中庸：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂敎。」作者認爲「性卽理也」。

〔五〕論語泰伯：「舜禹之有天下也而不與焉。」朱熹說：「此理天命也，該始終本末而言也。修道雖以人事而言，然其所以修者，莫非天命之本然，非人智所能爲也。然非聖人有不能盡，故以舜明之。」

〔六〕見論語雍也。朱熹集注裏就引程氏這話作解釋。以天地萬物爲一己，就是孟子所謂「萬物皆備於我」及道家「府天地，官萬物」的思想。

〔七〕孟子盡心上：「孟子曰：『萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉！』」此用其意。

〔八〕訂頑就是張載西銘的原名，西銘是程頤所改的名字。

〔九〕見孟子公孫丑上。

〔一〇〕此三句見周易說卦，非繫辭文。

〔一一〕見孟子離婁，形容高興的樣子。

〔一二〕見詩經大雅烝民篇。烝，音蒸，衆多。彝，常的意思。懿德，美德。

〔一三〕見孟子告子，這是孟子引烝民詩後所加的話。

程頤

程頤字正叔，程顥的弟弟，生於宋仁宗明道二年（一〇三三年），死於徽宗大觀元年（一一〇七年）。曾任汝州團練推官、京西國子監教授和崇政殿說書等職。他的著作，經後人把它和程顥的著作合編爲河南程氏遺書及外書。其中屬於他的，有語錄、伊川文集、經說和易傳。事迹詳宋史卷四二七道學傳及宋元學案卷一五伊川學案。

這裏選錄了他的語錄一部份。

程頤和程顥都是洛學的創始者，北宋道學的奠基人。道學的中心思想是「理」，所以道學又稱爲理學。他和程顥一樣，在世界觀上，也把「理」作爲最高的範疇。他承認有客觀事物的存在，但客觀事物的存在，都有它的所以然。他說：「凡眼前皆是物，物物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒。至於君臣父子間皆是理。」（遺書卷十九）「物理須是要窮，若言天地之所以高深，鬼神之所以幽顯。若只言天只是高，地只是深，只是已辭，更有甚？」（遺書卷十五）「已」是「已經如此」，是結果，不是原因。這是說任何事物，從自然界到人事，都有它的所以如此的原因。而其所以如此的原因，就叫做

「理」。這個「理」，是無所不在的，一物須有一理，萬物各有其「理」，而在根本上，萬物只有一「理」，天下只有一「理」。所以他說：「萬物皆是一理，至如一物一事雖小，皆有是理。」（遺書卷十五）「天下之物皆能窮，只是一理。」（同上）「一物之理卽萬物之理。」（遺書卷二上）這裏雖然還沒有解決「理」和事物的先後問題，但講到「道」和「氣」的關係時，「理」是第一性，事物是第二性的就很明顯了。他說：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也，氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也。」（遺書卷十五）在程頤的思想體系中，「道」和「理」是一個東西，所以他說：「天有是理，聖人循而行之，所謂道也。」（遺書卷二十一下）可見「道」和「理」是異名同實的。「密」卽「密者用之源」（遺書卷十五）的「密」。這是說「道」和陰陽之氣，雖然不能相離，但陰陽之氣是形而下者，不是萬物的根源，「道」是形而上者，才是萬物的根源。也就是說陰陽之氣是由「道」卽「理」所決定。

他的這種理論，和張載的主張正相反。所以他對於張載的「形聚爲物，形潰返原」的說法，就不能不提出來加以駁辯。他說：「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理。……其造化者自是生氣。」（遺書卷十五）「若謂既返之氣復將爲方伸之氣，必資於此，則與天地之造化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形、既返之

氣？往來屈伸者理也。」(同上)一則曰「其造化者自是生氣」，再則曰「往來屈伸只是理也。」可見「理」就是「造化」，就是「創世主」。他認爲氣不斷地產生，又不斷地歸於消滅，所以氣只是一種暫時的派生的東西，它不過是「創世主」的「造化」，即「理」所塑造的產物。

程頤也常常說到事物的兩兩對立。他認爲一切莫不有對，一切只是對，只是兩，沒有獨，也沒有三。他說：「天地之間皆有對，有陰則有陽，有善則有惡。」(同上)「二，仁與不仁而已，自然理如此。道無無對，有陰則有陽，有善則有惡，有是則有非，無一亦無三。」(同上)同時，他還承認事物的變化是由於對立之互相作用。他說：「天地之化既是兩物，必動已不齊。譬之兩扇磨，行便其齒齊不得，齒齊既動，則物之出者何可得齊？轉則齒更不得復齊。從此參差萬變，巧曆不能窮也。」(遺書卷二上)意思是說世界在根本上有天地陰陽之對立，故能化生萬物，而引起無窮的變化。但是他又說：「天地之形，廓然無窮，然而陰陽之度，日月寒暑晝夜之變，莫不有常，此道之所以爲中庸。」(遺書卷十五)「所以陰陽者道，既曰氣，則便有二；言開闔已是感，既二則便有感。所以開闔者道，開闔便是陰陽。」(同上)可見他雖然承認變化無窮，但有常而不紊。因此，又特別重視變中之常。他認爲常比變更爲根本。這個變中之常，就是「道」，

也就是「理」，不只是變中的倫序，而且是變之所以然的根源，卽變的主宰者。一方面大談其陰陽對立，另一方面又把矛盾變化的原因歸結於「道」卽「理」的發號施令。這樣，就把他不自覺地接觸到的一點點辯證法因素的意義，又給抹煞掉了。

和這個世界觀相應，在認識論上，程頤提出了「己便是尺度，尺度便是己」的「理與己一」的命題。他說：「大而化之，只是謂理與己一。其未化者，如人操尺度量物，用之尚不免有差；若至於化者，則己便是尺度，尺度便是己。」（遺書卷十五）為什麽能做到「理與己一」呢？首先，程頤也和程顥一樣，認為「天人本無二」的。他說：「安有知人道而不知天道者乎？道一也，豈人道自是一道，天道自是一道？……天、地、人只一道也。才通其一，則餘皆通。」（遺書卷十八）可見天人只是一道，「天道」「人道」只是從所言之不同，並非兩事。其次，他又認為「道」、「天」、「心」、「性」、「命」只是一事。他說：「道與性，一也。……性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情。凡此數者皆一也。聖人因事以制名，故不同若此。」（遺書卷二十五）在程頤看來，「道」、「天」、「心」、「性」、「命」只是一「理」，人之「心」、「性」卽天之「道」，也就是天之「理」。天之「理」卽存在於「性」中，由人之「心」、「性」，卽可以知天之「理」，天和人原是一貫的。

但是由於人心有兩種，即「人心」與「道心」。「人心」、「道心」的區別，本是僞古文尚書大禹謨的傳統說法。程頤兄弟都很強調這個區別。他們對此各有所闡發，程頤解釋得更爲簡明。他說：「人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。滅私欲，則天理自明矣。」（遺書卷二十四）這是說天人本是一貫的，但由於人心有「人心」、「道心」兩面，一面有「天理」，一面有「私欲」。所以要達到「理與己一」，就非「滅私欲」不行。因此，他又進一步提出「滅私欲」的具體辦法，叫做「主敬」。他說：「學者先務固在心志。有謂欲屏去聞見知思，則是『絕聖棄智』；有欲屏去思慮，患其紛亂，則是須『坐禪入定』。如明鑑在此，萬物畢照是鑑之常，難爲使之不照。人心不能不交感萬物，亦難爲使之不思慮。若欲免此，唯是心有主。如何爲主？敬而已矣。……所謂敬者，主一之謂。敬所謂一者，無適之謂一。……但存此涵養，久之自然天理明。」（遺書卷十五）他一面承認外界對於人的影響，但同時更強調內省體驗的修持作用，把「唯是心有主」提高到首要的地位。在程頤看來，道家的「絕聖棄智」和佛家的「坐禪入定」，都不能解決「滅私欲」的問題，只有堅持「道心」（「固在心志」），讓「道心」當家作主（「惟是心有主」），也就是把「道心」當作尺度，這樣，久而久之，「天理」就不會爲外界事物所攪亂而自然大放光明了。這種內省體驗的修養方法，在他的早年作品顏子所好何學論中就已經建立起

來了。在這文中，他以「生而知之」的聖人作標準，認爲聖人可以「學而致之」。所以他說：「凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠則聖矣。」這裏的所謂「學」，顯然不是從研究客觀事物出發，而只是通過「正其心，養其性」的內省體驗，就可以獲得，也就是說人的經驗，本來是我的心性中所固有的東西，不必假諸外求，只要返諸己就行了。

程頤在別的地方，講過不少關於「格物窮理」的話，要人們就事物中去領會「天理」，給後來朱熹的「卽物窮理」的學說打下了基礎。但是程頤在談「格物」的同時，更注重內省的工夫。他說：「致知在格物，格物之理，不若察之於身，其得尤切。」（遺書卷十七）「學莫貴於自得，得非外也，故曰自得。」（遺書卷二十五）「寂然不動，萬物森然已具，在感而遂通。感則只是自內感，不是外面將一件物來感於此也。」（同上）「人要明理，若止一物上明之，亦未濟事。須是集衆理，然後脫然自有悟處。然於物上理會也得，不理會也得。」（遺書卷十七）可見他的所謂「格物」，目的只是要求「自得」，要求「自內感」，要求達到「脫然自有悟處」的「悟」。這個「悟」，是從主觀經驗達到超經驗的自由，是先驗的「理」的獲得。只要獲得了「理」，就算是「理與己一」了，就可以達到「己便是尺度，尺度便是己」的至高境界了。至於所格的外界事物，理會不理會，那是沒有什麽關係的。這樣，他自然要把張載的「聞見之知，非德性之知。德性之知，不假聞見」

的主張引爲同調了（遺書卷二十五）。

在人性論上，他發揮了程顥的論點，他也承認人性有二，一是「天命之謂性」的性，一是「生之謂性」的性。前者又叫做「理性」，後者又叫做「氣質之性」。氣質之性又稱爲「才」。「理性」無不善。「氣質之性」則有善有不善。這和他把人心區分爲「人心」和「道心」的說法，是一致的。

最後，應該談談程頤的倫理道德觀。從上面所敘述，已經可以看出程頤是主張天人無二的，也就是說天之道卽人之道，從自然界以至人事界，都只是一個「理」。「火之所以熱」，「水之所以寒」，是「理」，也是「天命」。人類之所以有君臣父子關係，是「理」，也是「天命」。這樣，所謂理學或道學，就爲封建主義提供了有效的哲學根據，更有利於作封建統治階級壓迫人民的武器。他們兄弟也就是用這個尺度來衡量一切的。程顥曾公開宣佈說：「父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間。」（遺書卷五）「居今之時，不安今之法令，非義也。」（遺書卷二）這是說只有封建主義的倫理道德和政治法令，才是「天下之定理」，才是尺度。他們拿這個尺度來反對佛教的出家，認爲「佛逃父出家，便絕人倫」；（遺書卷十五）也拿這個尺度來反對王安石的變法。程頤則更進一步拿這個尺度來對婦女改嫁作出「餓死事小，失節事大」的判詞。（遺書卷二十二下）他甚至把

這個尺度推廣應用到自然界的鳥獸蟲豸之中，說什麽「蜂蟻知衞其君，豺獺知祭祀」，也是「自得天理」，「出於人情」。（遺書卷十七）並且得出結論說：「凡有血氣之類，皆具五常（按指仁義禮智信），但不能充而已矣。」（遺書卷二十一下）他對張載學說的取舍，也是以這個尺度來做標準的。　他雖然對於張載的正蒙一書中所表現的帶有唯物主義因素的地方表示不滿，但却特別推重正蒙中的西銘。　在與楊時論西銘書中說：「橫渠（指張載）立言誠有過者，乃在正蒙。　西銘之爲書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功。」同時又提出「理一分殊」的見解，認爲西銘主「分立而推理一，以止私勝之流」，是「仁之方」，和墨子的「無別而述兼愛，至於無父之極」而陷於「義之賊」的，不能「比而同之」。這是因爲在西銘中所說的「理」，表面上雖然是平等的，但在這個「理」的本身中，就蘊涵了極不平等的「分」。「分」就是「理」，也是「天命」，是絕對不能違背的。　在「天命」的安排下，應當作到像申生一樣「無所逃而待烹」，或者像伯奇一樣毫無怨恨地自殺。　這正和他們兄弟所謂「父子君臣無所逃於天地之間」的觀點是完全符合的。　這也表明了他的哲學思想和社會政治思想是徹頭徹尾爲反動的封建統治階級服務的。

語錄 選錄

一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理，一日之運即一歲之運。（河南程氏遺書卷二上，以下簡稱遺書）

入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。……（遺書卷三）

須是識在所行之先，譬如行路，須得光照。（遺書卷三）

近取諸身，百理皆具。屈伸往來之義，只於鼻息之間見之。屈伸往來只是理，不必將既屈之氣復爲方伸之氣。生生之理自然不息，如復言「七日來復」〔一〕，其間元不斷續，陽已復生，物極必返，其理須如此。有生便有死，有始便有終。（遺書卷十五）

天地之間只有一箇感與應而已，更有甚事？（遺書卷十五）

人於天地間並無窒礙處，大小快活。（遺書卷十五）

……大凡人心不可二用，用於一事則他事更不能入者，事爲之主也。事爲之主，尚無思慮紛擾之患，若主於敬，又焉有此患乎！所謂敬者，主一之謂敬；所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。言敬無如聖人之言，易所謂「敬以直內，義以方外」〔二〕，須是直內

乃是主一之義。至於不敢欺，不敢慢，尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。……（遺書卷十五）

今之爲學者，如登山麓，方其迤邐，莫不闊步，及到峻處，便逡巡。（一本云：「或以峻而遂止，或以難而稍緩。苟能遇難而益堅，聞過則改，何遠弗至也。」）（遺書卷十七）

今人欲致知，須要格物。物不必謂事物然後謂之物也，自一身之中至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。（遺書卷十七）

故人力行，先須要知，非特行難，知亦難也。書曰知之非艱，行之惟艱〔三〕，此固是也，然知之亦自艱。譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之！自古非無美材能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難矣。（遺書卷十八）

……不致知，怎生行得？勉强行者，安能持久？除非燭理明，自然樂循理。性本善，循理而行，是順理事本亦不難，但爲人不知，旋安排著，便道難也。知有多少般數，煞有深淺。向親見一人曾爲虎所傷，因言及虎神色便變，傍有數人見他說虎，非不知虎之猛可畏，然不如他說了有畏懼之色，蓋眞知虎者也。學者深知亦如此。且如膾炙，貴公子與野人莫不皆知其美；然貴人聞著便有欲嗜膾炙之色，野人則不然。學者須是眞知，纔知得是，便泰然行將去也。某年二十時，解釋經義，與今無異，然思今日，覺得意味與少時自別。（遺書卷十八）

……凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物別其是非，或應事接物而處其當，皆窮理也。或問：「格物須物物格之，還只格一物而萬理皆知？」曰：「怎生便會該通？若只格一物便通衆理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。」（遺書卷十八）

涵養須用敬；進學則在致知。（遺書卷十八）

問：「人性本明，因何有蔽？」曰：「此須索理會也。孟子言人性善是也。雖荀揚〔四〕亦不知性。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者才也。性卽是理，理則自堯舜至於途人〔五〕，一也。才禀於氣，氣有清濁，禀其清者爲賢，禀其濁者爲愚。」又問：「愚可變否？」曰：「可！孔子謂『上智與下愚不移』。然亦有可移之理，惟自暴自棄者則不移也。」曰：「下愚所以自暴自棄者才乎？」曰：「固是也。然却道佗不可移不得。性只一般，豈不可移。却被他自暴自棄不肯去學，故移不得。使肯學時，亦有可移之理。」（遺書卷十八）

……問：「敬義何別？」曰：「敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是爲義也。若只守一箇敬，不知集義，却是都無事也。且如欲爲孝，不成只守著一箇孝字。須是知所以爲孝之道，所以侍奉當如何，溫凊當如何，然後能盡孝道也。」又問：「義只在事上如何？」曰：「內外一理，豈特事上求合義也？」（遺書卷十八）

「『性相近也，習相遠也』〔六〕。性一也，何以言相近？」曰：「此只是言氣質之性，如俗言性急性緩之類。性安有緩急？此言性者，『生之謂性』也。」又問：「『上智下愚不移』是性否？」曰：「此是才。須理會得性與才所以分處。」……

（遺書卷十八）

「乃若其情，則可以爲善」，「若夫爲不善，非才之罪」，此言人陷溺其心者，非關才事〔七〕。才猶言材料，曲可以爲輪，直可以爲梁棟，若是毀鑿壞了，豈關才事！下面不是說人皆有四者之心？或曰：「人材有美惡，豈可言非才之罪？」曰：「才有美惡者，是舉天下之言也。若說一人之才，如因富歲而賴，因凶歲而暴，豈才質之本然邪？」

（遺書卷十八）

氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。……

（遺書卷二十一下）

又問：「易言知鬼神之情狀〔八〕，果有情狀否？」曰：「有之。」又問：「既有情狀，必有鬼神矣？」曰：「易說鬼神，便是造化也。」又問：「名山大川能興雲致雨，何也？」曰：「氣之蒸成耳。」又問：「既有祭，則莫須有神否？」曰：「只氣便是神也。今人不知此理，纔有水旱，便去廟中祈禱，不知雨露是甚物，從何處出，復於廟中求耶？名山大川能興雲致雨，却都不說著。却於山川外，木土人身上討雨露，木土人身上有雨露耶？」又問：「莫是人自興妖〔九〕？」曰：「只妖亦無，皆人心興之也。世人只因祈禱而有雨，遂指爲靈驗耳，豈知適然。某常至泗州，恰值大聖

見。及問人曰，如何形狀？一人曰如此，一人曰如彼，只此可驗其妄。興妖之人，皆若此也。昔有朱定亦嘗來問學，但非信道篤者。曾在泗州守官，值城中火，定遂使兵士舁僧伽〔一〇〕避火。某後語定曰：『何不舁僧伽在火中？若爲火所焚，卽是無靈驗，遂可解天下之惑。若火遂滅，因使天下人尊敬可也。此時不做事，待何時邪？』惜乎定識不至此。」（遺書卷二十二上）

學者不可不通世務，天下事譬如一家，非我爲則彼爲，非甲爲則乙爲。（遺書卷二十二下）

稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性之自然者謂之天，自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情，凡此數者，皆一也。聖人因事以制名，故不同若此，而後之學者隨文析義，求奇異之說，而去聖人之意遠矣。（遺書卷二十五）

學也者，使人求於內也；不求於內而求於外，非聖人之學也。何謂不求於內而求於外？以文爲主者是也。學也者，使人求於本也；不求於本而求於末，非聖人之學也。何謂不求於本而求於末？考詳略，採同異者是也。是二者，皆無益於身，君子弗學。（遺書卷二十五）

古之學者爲己，其終至於成物；今之學者爲物，其終至於喪己。（遺書卷二十五）

注釋

〔一〕周易復卦卦辭：「反復其道，七日來復。」程頤易傳：「其道反復往來，迭消迭息。七日而來復者，天

之運行如是也。」

〔二〕見周易坤卦文言。

〔三〕僞古文尙書說命中：「非知之艱，行之惟艱。」此用其意。

〔四〕荀，荀卿；揚，揚雄。

〔五〕途人，路上所見的普通人，本荀子性惡「塗之人皆可以爲禹。」

〔六〕語見論語陽貨。

〔七〕孟子告子上：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」朱注：「富歲，豐年也。賴，藉也。豐年衣食饒足，故有所顧藉而爲善，凶年衣食不足，故有以陷溺其心而爲惡也。」

〔八〕語本周易繫辭：「精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。」

〔九〕春秋莊公十四年左傳：「人之所忌，其氣燄以取之，妖由人興也。人無釁焉，妖不自作。」

〔一〇〕僧伽，唐泗州普光王寺僧人，這裏指僧伽的像。

朱　熹

朱熹，字元晦，一字仲晦，號晦庵，生於宋高宗建炎四年（一一三〇年），卒於寧宗慶元六年（一二〇〇年）。婺源人。紹興十八年（一一四八年）進士，官至寶文閣待制。晚年退居福建講學。他的著作很多，有關哲學的有四書集註、周易本義、太極圖說解等。他的語錄，後人編爲朱子語類。事迹詳宋史卷四二九道學傳和王懋竑朱子年譜等。

這裏選了他的大學章句序、補大學格物致知傳、述程子論格物及朱子語類中的若干條。

在南宋時代，以陸象山爲代表的學派創立了心學體系，從程頤發展出來朱熹學派創立了理學體系，二者壁壘分明。心學體系是主觀唯心論的體系，理學體系是客觀唯心論的體系（也有人說是二元論）。朱熹是這後一體系的完成者。朱熹認爲「理」是第一性的東西，是物質世界存在的基源。認爲天地萬物以至君臣、父子等等封建秩序，都有它的道理。而這個道理的本身是絕對不變的，它先於事物而存在，并且是事

物存在的根據和基礎。但是，從一個抽象的理，怎麼會產生出具體的、互相區別的事物呢？換句話說，理是怎樣創造出千差萬別的客觀世界呢。朱熹認爲，理是一直處在「動靜無端」的循環運動中，在不斷的運動中，理的自身發生了分裂，這就是所謂「理一分殊」。經過自我分化運動，理就轉化爲自己的對立物——物質性的「氣」（陰氣和陽氣）和五行，以至千差萬別的自然界萬物就因此而產生了。在朱熹看來，一切事物儘管在現象上有千差萬別，歸根結柢，不過是包含在統一的理當中的一個分殊的理而已。換句話說，他所謂理，就是神秘的萬物的創造主，是上帝的代名詞。他說：「帝是理爲主。」（語類卷一）他有時更直截了當地把理稱爲「天地之心」或「天地生物之心」。

朱熹認爲理產生出氣以後，理便作爲氣的本體或本質而存在於氣之中。人是「理與氣合」的產物。在人性論上，朱熹認爲，人所禀賦的天理產生人的「天命之性」（又稱爲義理之性或道心），而所禀賦的氣質則產生人的「氣質之性」（又稱爲人欲、人心）。

這樣，朱熹把各種道德範疇（天命之性）都看作「理一分殊」的表現。他根據天人合一的原理，以仁義禮智和五常等封建倫理範疇來比附自然界的四時和五行，以證明無論自然界還是人類社會及其倫理法則，都是統一的天理所創造和支配，是理的萬殊的表現，而理是「極好至善」的。他又繼承了張載、二程的人性論，認爲氣質之性（人欲）是

一切罪惡的根源，如果不以天命之性來加以主宰控制，就會促使人違反封建道德。因此朱熹主張以天理來克服人欲，用道心來主宰人心。朱熹利用這種人性論來爲封建制度服務。一方面，他指出理是天賦予每一個人的，因此每一個人都有完成封建道德的內在根據。這種說法的目的是強迫被統治者服從封建道德的要求。另一方面，他又指出人們所稟受的氣有清濁厚薄等等的不同，就好像容器的大小不同，因而所能承受的理也有所不同。他說：「人物之生，天賦之以此理，未嘗不同，但人物之稟受之有異耳。如一江水，你將杓去取，只得一杓，將碗去取，只得一碗；至於一桶一缸，各自隨器量不同，故理亦隨以異。」（語類卷四）人們的階級地位不同，人們的道德觀念也就不同，這是一個客觀事實。但是朱熹歪曲了事實的眞相，他認爲，不僅人們道德上的差異并不決定於階級地位的不同，而且連階級地位不同這個事實本身，也決定於各人氣稟的不齊。他說：「稟得清高者便貴；稟得豐厚者便富；稟得衰頹薄濁者便爲愚不肖，爲貧，爲賤，爲夭。」（同上）至於氣稟何以不齊，他認爲「都是天所命」（同上）。這種宿命論的說教，目的很明顯，就是把尊卑貴賤的等級制度說成先天注定的，從而麻醉被統治者要求改善自己地位的意志，叫他們安於自己被統治、被壓迫的命運。

朱熹的認識論也就是所謂「格物致知」說。這裏所選的補大學格物致知傳是其最

簡要的、經典式的表述。朱熹主張「格物窮理」。但是他所謂的「物」旣是帶有神秘意義的東西，所謂「物理」也不能了解爲客觀事物的規律。因爲朱熹眼中的物，只不過是理的各種化身，只有理才是眞實存在的東西，而物則是虛幻的東西。同時，朱熹所說的物理，也是一種純粹抽象的東西，是先驗地加予物的，因而也決不能了解爲事物本身所固有的特殊的本質或規律性。在朱熹看來，事物之理是先於事物而存在的東西，而各種事物之理又都是統一的抽象的理自身的分裂。因此，他所謂物理，是和事物的具體特性無關的東西。所謂「卽物而窮其理」，並不是認識事物所固有的特殊的本質和規律性，而是排除事物的一切特點，去認識那個先驗的、抽象的、絕對不變的理。因此，按照朱熹替人們的認識所規定的任務和方法，決不可能豐富人們對客觀世界規律的認識，而是恰恰相反，阻礙人們按照客觀世界的本來面目去認識世界。但是，在某些場合，朱熹也講到人類眞正的「格物致知」的認識活動。他說：「雖草木，亦有理存焉。一草一木豈不可以格？如麻麥稻粱，甚時種，甚時收，地之肥，地之磽，厚薄不同，此宜植某物，亦皆有理。」（語類卷十八）朱熹這裏所說的格草木之理，確有研究草木生長的客觀規律性的意思。但是，他立刻就大聲地斥責「此是何學問」（文集卷三九答陳齊仲）。原來他的「格物」，目的只是爲了「窮天理，明人倫，講聖言，通世故」，也就是

為了要使每一個人都能根據封建的道德倫理準則來衡量是非和約束自己的行為。

朱熹的社會歷史觀是唯心的、復古主義的觀點。例如在答陳同甫書中，他認為三代的帝王行「天理」，漢唐的帝王行「人欲」，社會的治亂完全決定於帝王動機的好壞，並主張恢復三代之治。在南宋當時的歷史條件之下，陳亮的事功之學反映了地主階級中一部分人對內改革政治、對外抵抗金人的進步願望。朱熹反對「以成敗論是非」，攻擊陳亮的事功之學，正是朱熹在政治上的保守態度的反映。

除此以外，他在一些地方，也經常提到事物的對立性，也承認自然界的現象有陰陽、晝夜、高下、大小、清濁等等的差別性。但這種辯證法的因素又被他所歪曲。他認為理是世界的本體，因而世界的千差萬別，只是「理一分殊」的表現，所以一切事物的對立性不存在於事物的本身，而決定於這個理。他說：「有高必有下，有大必有小，皆是理必當如此。如天之生物，不能獨陰必有陽，不能獨陽必有陰，皆是對。……其所以有對者是理合當恁地。」(語類卷九五)這是對傳統辯證法的唯心主義歪曲。他所以承認事物的差別性，其目的，正是為了論證君臣、父子、夫婦這種封建等級制度的合理。他說：「物物有個分別，如君君、臣臣、父父、子子。」(語類卷六八)又說：「君臣父子，定位不易，事之常也。」(文集卷一四甲寅行宮便殿奏劄一)所謂「定位不易」，正是

否認對立面的轉化，正是強調封建秩序的永遠不變。這也是朱熹的唯心主義的、形而上學的理學的邏輯結論：一切對立都是理所決定的，理是不變的，因此，一切現實的矛盾對立也是永遠不會轉化的。

朱熹哲學完全適合封建統治階級的需要，它在我國封建社會後期的幾百年中，長期居於統治地位，不是偶然的。

此外，朱熹為了要格物，為了致知，他通過讀書博覽的方法，涉獵了當時的許多知識部門，包括一些自然科學知識。他也向學生們轉述了這些知識（這些知識在客觀上反映了當時生產力和科學的發展）。但在許多情況下，朱熹對這些知識從哲學上作了唯心主義的、形而上學的歪曲解釋。當然，由於他具有較為廣博的文獻知識，又具有較為精細的眼光，在訓詁考證、注釋古書、整理文獻方面的確有一些成就。他的博覽和治學的作風，對後世學者也有一定影響。這也不能全部抹煞。

大學章句序

大學〔一〕之書，古之大學所以教人之法也。

蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣；然其氣質之稟，或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智，能盡其性者出於其間，則天必命之以爲億兆之君師，使之治而教之以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜所以繼天立極，而司徒〔二〕之職、典樂〔三〕之官所由設也。

三代之隆，其法浸〔四〕備，然後王宮國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節〔五〕，禮、樂、射、御、書、數〔六〕之文。及其十有五年，則自天子之元子衆子〔七〕以至公卿大夫元士〔八〕之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道，此又學校之教，大小之節所以分也。

夫以學校之設，其廣如此；教之之術，其次第節目之詳又如此；而其所以爲教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫〔九〕之外；是以當世之人無不學，其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當爲，而各俛〔一〇〕焉以盡其力，此古昔盛時，所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也。……

注釋

〔一〕大學，禮記篇名。孔穎達禮記正義：「案鄭目錄云：『名曰大學者，以其記博學，可以爲政也。』」朱熹章句卷首引子程子曰：「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」又在「未之有也」下注云：「右

經一章，蓋孔子之言而曾子述之，其傳十章，則曾子之意而門人記之也。」朱熹把它和論語、孟子及禮記的中庸合爲「四書」。

〔二〕司徒，主管教育的官職，見尚書堯典。

〔三〕典樂，主管音樂的官職。典樂之官也負有教化人民、感化人民的責任。

〔四〕浸，通寖，逐漸的意思。

〔五〕這是古代童子學習的事情。論語子張：「子夏之門人小子，當洒掃、應對、進退，則可矣。」

〔六〕周禮地官司徒：「六藝，禮、樂、射、御、書、數。」鄭玄注：「禮，五禮之義；樂，六樂之歌舞；射，五射之法；御，五御之節；書，六書之品；數，九數之計。」

〔七〕元子，天子正后所生的嫡長子；衆子，嫡長子以外的諸子。

〔八〕元士，天子的上士。

〔九〕彝倫，倫常。

〔10〕俛，同勉。

補大學格物致知傳

右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今亡矣。閒嘗竊取程子之意以補之，曰：所謂「致知在

格物」者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。（大學章句）

述程子論格物

……又有問進修之術何先者。程子曰：「莫先於正心誠意，然欲誠意必先致知，而欲致知又在格物。致，盡也；格，至也。凡有一物，必有一理，窮而致之，所謂格物者也。然而格物亦非一端，如或讀書講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否，皆窮理也。」〔一〕曰：「格物者，必物物而格之耶？將止格一物而萬理皆通耶？」曰：「一物格而萬理通，雖顏子亦未至此〔二〕。惟今日而格一物焉，明日又格一物焉，積習既多，然後脫然有貫通處耳。」

又曰：「自一身之中以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處。」

又曰：「窮理者，非謂必盡窮天下之理，又非謂只窮得一理便到，但積累多後，自當脫然有悟處。」

又曰：「格物非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以爲孝者如何。若一事窮不得，且別窮一事，或先其易者，或先其難者，各隨人淺深，譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。」

又曰：「物必有理，皆所當窮，若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯是也。若曰天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且顯而已矣，則是已然之詞，又何理之可窮哉！」

又曰：「如欲爲孝，則當知所以爲孝之道，如何而爲奉養之宜。如何而爲溫凊之節，莫不窮究，然後能之，非獨守夫孝之一字而可得也。」

或問：「觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？」曰：「不必然也。物我一理，纔明彼卽曉此，此合內外之道也〔三〕。語其大，天地之所以高厚，語其小，至一物之所以然，皆學者所宜致思也。」曰：「然則先求之四端可乎？」曰：「求之情性固切於身，然一草一木，亦皆有理，不可不察。」

又曰：「致知之要，當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類。若不務此，而徒欲汎然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。」

又曰：「格物莫若察之於身，其得之尤切。」

此九條者，皆言格物致知所當用力之地，與其次第工程也。（大學或問卷二）

注釋

〔一〕這一條當是總論，以下分爲九條。

〔二〕顏子，指顏回。論語公治長：「回也聞一以知十。」這裏是說顏回也只聞一知十，不能做到一物格而萬理通。

〔三〕語見禮記中庸。

朱子語類 節錄

問：「昨謂未有天地之先，畢竟是先有理，如何？」曰：「未有天地之先，畢竟也只是理，有此理便有此天地，若無此理便亦無天地，無人無物，都無該載了，有理便有氣，流行發育萬物。」曰：「發育是理發育之否？」曰：「有此理便有此氣流行發育，理無形體。」……（卷一理氣上）

有是理後生是氣，自一陰一陽之謂道推來，此性自有仁義。（卷一理氣上）

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。（卷一理氣上）

問理與氣。曰：「有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣，如云『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰』〔一〕，不成動已前便無靜？程子曰：『動靜無端。』蓋此亦是且自那動處說起，若論着動以前又有靜，靜以前又有動。如云『一陰一陽之謂道，繼之者善也。』〔二〕這繼字便是動之端。若只一開一闔而無繼，便是闔殺了。」……（卷一理氣上）

問：「先有理抑先有氣？」曰：「理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後？理無形，氣便粗，有渣滓。」（卷一理氣上）

或問：「必有是理然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理，然理又非別爲一物，卽存乎是氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處。氣則爲金、木、水、火，理則爲仁、義、禮、智。」（卷一理氣上）

或問：「理在先，氣在後。」曰：「理與氣本無先後之可言。但推上去時，却如理在先、氣在後相似。」又問：「理在氣中發見處如何？」曰：「如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。故康節云：『性者道之形體，心者性之郛郭，身者心之區宇，物者身之舟車。』〔三〕……」（卷一理氣上）

上事，才動必應也。

鬼神只是氣，屈伸往來者氣也。天地間無非氣，人之氣與天地之氣常相接無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者相感通。如卜筮之類，皆是心自有此物，只說你心上事，才動必應也。（卷三鬼神）

天下無無性之物。蓋有此物則有此性，無此物則無此性。（卷四性理一）

道夫〔四〕問：「氣質之說始于何人？」曰：「此起于張、程〔五〕，某以爲極有功於聖門，有補于後學，讀之使人深有感於張、程。前此未曾有人說到此，如韓退之原性中說三品〔六〕，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來？孟子說性善，但說得本原處，下面却不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混〔七〕，使張、程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張、程之說立，則諸子之說泯矣。因舉橫渠『形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性者焉。』又舉明道云：『論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之則不是』且如只說個仁、義、禮、智是性，世間却有生出來便無狀底是如何？只是氣稟如此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟這個善這個惡，却不論那一原處只是這個道理，又却不明。此自孔子、曾子、子思、孟子理會得後，都無人說這道理。」……（卷四性理一）

有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。但稟氣之清者爲聖爲賢，如寶珠在清冷水中；稟氣之濁者爲愚爲不肖，如珠在濁水中；所謂明明德者，是就濁水中揩拭此珠也，物亦有是理。又如寶珠落在至汚濁處，然其所稟亦間有些明處，就上面便自不昧，如虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本〔八〕，雎鳩之有別〔九〕，曰仁獸曰義獸是也。（卷四性理一）

伊川「性卽理也」，橫渠「心統性情」〔一〇〕二句顛撲不破。（卷五性理二）

無極而太極〔一一〕只是無形而有理。周子恐人于太極之外更尋太極，故以無極言之。既謂之無極，則不可以有底道理強搜尋也。問：「太極始于陽動乎？」曰：「陰靜是太極之本。然陰靜又自陽動而生。一靜一動，便是一個闢闔。自其闢闔之大者推而上之，更無窮極，不可以本始言。」（卷九四周子之書太極圖）

問：「天地萬物之理無獨必有對〔一二〕。對是物也，理安得有對？」曰：「如高下、小大、清濁之類皆是。」曰：「高下、小大、清濁又是物也，如何？」曰：「有高必有下，有大必有小，皆是理必當如此。如天之生物，不能獨陰必有陽，不能獨陽必有陰，皆是對。這對處不是理對，其所以有

對者，是理合當恁地。」（卷九五程子之書）

「天地萬物之理無獨必有對」。問：「如何便至不知手之舞之足之蹈之[三]？」曰：「眞個是未有無對者，看得破時，眞個是差異好笑。且如一陰一陽便有對，至于太極，便對甚底？」曰：「太極有無極對。」曰：「此只是一句，如金、木、水、火、土，卽土亦似無對，然皆有對。太極便與陰陽相對。此是『形而上者謂之道，形而下者謂之器』便對過。却是橫對了。土便與金、木、水、火相對。蓋金、木、水、火是有方所，土却無方所，亦對得過。胡氏[四]謂『善不與惡對』，惡是反善，如仁與不仁如何不可對？若不相對，覺說得天下事都尖斜了，沒箇是處。」（卷九五程子之書）

問：「天下之理無獨必有對，有動必有靜，有陰必有陽，以至屈伸、消長、盛衰之類，莫不皆然，還是他合下便如此耶？」曰：「自是他合下來如此。一便對二，形而上便對形而下。然就一言之，一中又自有對。且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有內有外，二又各自爲對。雖說無獨必有對，然獨中又自有對。且如棋盤路兩兩相對，末梢中間只空一路，若似無對，然此一路對了三百六十路，此所謂一對萬、道對器也。」（卷九五程子之書）

注釋

[一] 語見周敦頤太極圖說。

〔二〕見易繫辭。

〔三〕康節，邵雍諡號。語見邵雍伊川擊壤集序。

〔四〕道夫，黃道夫，名樵仲，龍溪人，著有禮記解、小學口義。

〔五〕張載正蒙誠明篇：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。」程子也說：「學至氣質變化，方是有功。」所以說氣質之說起於張程。

〔六〕韓愈原性：「性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。」

〔七〕諸子中主張性惡的是荀子，著有性惡篇。主張善惡混的是揚雄，他在法言修身篇中說：「人之性也善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。」

〔八〕禮月令孟春之月：「獺祭魚。」又季秋之月：「豺乃祭獸。」傳說，獺捕得許多魚後，常常將它排列在岸邊；豺咬死了別的獸類，在吃之前也常常要先把它陳列一會，都像祭祀一般，朱熹據此說豺獺能報本。

〔九〕雎鳩，卽斑鳩，古人認爲牠雌雄有別，見詩經關雎鄭玄箋。

〔一〇〕程頤說：「性卽理也。天下之理，原其所自，未有不善。」作者答徐子融書中極端推崇這話。心統性情說是張載的主張，見性理拾遺。

〔一一〕見周敦頤太極圖說。

〔一二〕〔一三〕程顥語，見明道語錄。

〔一四〕胡氏，指胡宏。原注：「吳必大錄云：『湖南學者云「善無對」，不知惡乃善之對。惡者，反乎善者也。』」胡宏曾在衡山隱居二十餘年，所以被稱爲湖南學者。

陸九淵

陸九淵，字子靜，號象山，江西撫州金溪人。生於宋高宗紹興九年（一一三九年），卒於宋光宗紹熙三年（一一九三年）。他生長在一個沒落的豪門地主的大家族裏。乾道八年（一一七二年）成進士，歸故里講學。淳熙二年（一一七五年）呂祖謙約他和陸九齡（復齋）會朱熹于信州鵝湖寺。論辯之中，顯露了朱學和陸學的分歧。淳熙十四年（一一八七年），登貴溪應天山講學，「居山五年，閱其簿，來見者踰千人」（年譜）。淳熙十六年（一一八九年）詔知荊門軍，四年後卒于荊門。他的學生著名的有楊簡、袁燮、舒璘、傅子雲等。至明代，陳獻章、王守仁發揮他的學說，成爲歷史上有名的陸王學派。其著述後人編爲象山先生全集三十六卷。關於他的事跡詳宋史卷四三四儒林傳及宋元學案卷五十八象山學案。

這裏選錄了他的雜說、語錄中某些有代表性的材料。

陸九淵生活在南宋偏安的時代，當時階級矛盾和民族矛盾都很劇烈。他的社會思想是主張在鞏固絕對皇權的原則下，實行某些調和階級矛盾的政策。他說：「今

聖天子重明于上，代天理物，承天從事」（荆門軍上元設廳講義），他認爲地上的皇權就是天上神權的體現，是絶對不可動搖的。可是面對着「民之困窮甚矣，而吏日以横」（與陳倅書）的現實社會問題怎麽辦呢？他一方面空談「檢吏奸而寬民力」（同上），另方面又用一套反動的哲學痲痹人民，「雖在貧賤患難中，心自亨通，正人達者觀之，即是福德」（荆門軍上元設廳講義），要人民安于痛苦，不起來反抗。

在哲學思想上，陸九淵把禪宗思想和儒家思孟學派的主觀唯心主義思想結合起來，構成了他的所謂「心學」思想體系。陸九淵和其他道學家一樣也談「道」、談「理」，但他認爲所謂「道」或「理」跟「心」是完全同等的概念。他說：「心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二，此心此理實不容有二。」（與曾宅之）又說：「道，未有外乎其心者。自『可欲之善』，至于『大而化之之聖，聖而不可知之神』，皆吾心也。心之所爲，猶之能生之物，得黄鍾大呂之氣，能養之至于必達。使瓦石有所不能壓，重屋有所不能蔽，則自有諸己。」（敬齋記）這樣，他把「心」直接看作世界的本體。後人區別他與朱熹派理學家的不同，而稱他爲「心學派」。在陸九淵看來，世界上唯一眞實存在的只有「我」和我的理性——「心」，他完全否認在人的感覺之外有什麽客觀實在的東西存在，一切客體——世界萬物，都存在于主體——人的精神之中。他從這一點出發，得出「四

方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙」（雜說）的極爲荒誕的結論。而且在他看來，理性自身也是永無變化和發展的，他說：「千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也；東南西北海有聖人出焉，同此心，同此理也。」（同上）把永恆不變的「心」或「理」做爲物質世界的第一性存在，這就構成了他的一套極端反動的形而上學的主觀唯心主義的世界觀。

陸九淵旣主張所謂「心卽理」，因而認爲天地萬物都是「吾心」所「固有」，因此他就完全否認實踐在生活中的意義和作用。在認識論上，他反對在客觀事物中尋求知識，認識眞理。他說：「此心此理，我固有之，所謂『萬物皆備于我』。昔之聖賢，先得我心之所同然者耳。」（與侄孫濬書）又說：「女耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。」（語錄）他教人讀書爲學，必須先「盡我之心」（語錄），否則不僅無益反而有害；恢復了「本心」，一切也就都得到了。故他提出「學苟知本，六經皆我註脚」（語錄）。

在道德修養方面，陸九淵提出了所謂「存心」、「去欲」的說法。他說：「吾心之良，吾所固有也。吾所固有而不能以自保者，以其有以害之也。……夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，則心之存者必寡；欲之寡，則心之存者必多。……欲去，則心自存

矣。」(養心莫善于寡欲)又說：「古人教人，不過存心、養心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保養，而反戕賊放失之耳。苟知其如此，而防閑其戕賊放失之端，日夕保養灌溉，使之暢茂條達，……則豈有艱難支離之事？」(與舒西美書)他把所謂良心與物欲對立起來，並主張用所謂「存心」、「養心」、「求放心」的訴之于直覺的方法，使人追求所謂道德的完善。實際上不過是把封建倫理先驗化，而說成是人人所固有的「本心」，並用去欲、寡欲的說教，要人民放棄爲改善物質生活而進行的鬥爭，以維護統治階級既得的利益。後來王守仁所倡導的「致良知」，正是從他這種理論直接脫胎出來的。

陸九淵對朱熹學說曾多次提出過反對意見，爭論主要集中在認識論方面。他認爲朱熹的「格物窮理」乃是一種支離破碎的方法。他曾自負地把自己與朱熹比較說：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」(語錄)朱、陸二人同講「理」，但朱認爲「理」乃是先天地萬物而存在的本體，天地萬物都是稟「理」而生的，而「心」則亦是「天理」的體現。但「心」常爲「物欲」所蔽，要使「心」復歸于明，就必須就事事物物「窮理」。「窮得到後，遇事觸物，皆撞着這道理。」(朱子語類)于是達到「吾心之全體大用無不明。」(同上)陸却認爲「心卽理」，人的認識只需通過「切己自反」(語錄)、內檢省察的工夫，無用「外

求」。據此，他自許其學說是能「先立乎其大者」（語錄），而斥朱熹爲捨本逐末。其實，朱熹的「格物窮理」，也並不具有從客觀事物中尋求眞理的意義，而不過是把「格物」做爲跳板，以通往所謂「淨潔空闊」的絶對觀念世界。更重要的是，他們所謂的「理」，其內容都是封建道德倫理。他們之間的分歧，乃是唯心主義內部的學派之爭。清黄宗羲就曾說：「二先生同植綱常，同扶名教。」其子黄百家也說：「二先生立教不同，然如詔入室者，雖東西異戶，及至室中，則一也。」（宋元學案卷五八）從他們的思想本質看，這些話無疑是正確的。

雜說 節錄

四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙〔一〕。千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也；東南西北海有聖人出焉，同此心，同此理也。……

宇宙內事，是己分內事；己分內事，是宇宙內事。

人心至靈，此理至明；人皆有是心，心皆具是理。

（象山先生全集卷二二）

注釋

〔一〕這是佛家「三界唯心，萬法唯識」的翻版，也是陸氏的主觀唯心主義世界觀的基本命題。

語錄下 節錄

道在宇宙間何嘗有病！但人自有病。千古聖賢只去人病，如何增損得道！（象山先生全集卷三十四，以下簡稱全集）

……學苟知本，六經皆我注脚。（全集卷三十四）

……苟此心之存，則此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡、當辭遜，是非在前，自能辨之。……（全集卷三十四）

天下之理無窮，若以吾平生所經歷者言之，眞所謂伐南山之竹不足以受我辭〔一〕，然其會歸總在於此〔二〕。（全集卷三十四）

夫民，合而聽之則神，離而聽之則愚，故天下萬世自有公論。（全集卷三十四）

居象山，多告學者云：「女耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。」

生於末世，故與學者言費許多氣力，蓋爲他有許多病痛。若在上世，只是與他說「入則孝，出則弟」，初無許多事。（全集卷三十四）

或問先生何不著書，對曰：「六經注我，我注六經〔三〕。」（全集卷三十四）

有善必有惡，眞如反覆手；然善却自本然，惡却是反了方有。（全集卷三十四）

朱元晦曾作書與學者云：「陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子！故游某之門者，踐履多不及之。」觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長，然吾以爲不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學〔四〕！

吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底，在我不曾添一些。近有議吾者云：「除了『先立乎其大者』〔五〕一句，全無伎倆。」吾聞之曰：「誠然。」（全集卷三十四）

人共生乎天地之間，無非同氣；扶其善而沮其惡，義所當然，安得有彼我之意，又安得有自爲之意！（全集卷三十四）

宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。（全集卷三十四）

……千古聖賢若同堂合席，必無盡合之理；然此心此理，萬世一揆也。（全集卷三十四）

一夕步月，喟然而嘆。包敏道侍，問曰：「先生何嘆？」曰：「朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見

道，枉費精神，遂自担閣，奈何？」包曰：「勢旣如此，莫若各自著書以待天下後世之自擇。」忽正色厲聲曰：「敏道、敏道，恁地沒長進，乃作這般見解！且道天地間有個朱元晦、陸子靜，便添得些子，無了後，便減得些子？」（全集卷三十四）

束書不觀，游談無根。（全集卷三十四）

先生言萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有這四端而已？……（全集卷三十四）

……先生云：「……格物是下手處。」伯敏云：「如何樣格物？」先生云：「研究物理。」伯敏云：「天下萬物不勝其繁，如何盡研究得？」先生云：「『萬物皆備於我』，只要明理。……」（全集卷三十五）

……今之學者，只用心於枝葉，不求實處。孟子云：「盡其心者知其性；知其性則知天矣。」〔六〕心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，爲學只是理會此。……（全集卷三十五）

……道遍滿天下，無些小空闕。四端萬善，皆天之所予，不勞人粧點，但是人自有病，與他間隔了。又云：只一些子重便是病。又云：只一些輕亦是病。……（全集卷三十五）

人要有大志，常人汩沒於聲色富貴間，良心善性都蒙蔽了。今人如何便解有志，須先有智

識始得。（全集卷三十五）

自得，自成，自道，不倚師友載籍。

理只在眼前，只是被人自蔽了。……須是事事物物不放過，磨考其理。且天下事事物物只有一理，無有二理。須要到其至一處。（全集卷三十五）

人無不知愛親敬兄，及爲利欲所昏便不然；欲發明其事，止就彼利欲昏處指出，便愛敬自在。此是唐虞三代實學，與後世異處在此。

人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰。收得精神在內時，當惻隱即惻隱；當羞惡即羞惡。誰欺得你？誰瞞得你？見得端的後，常涵養是甚次第。（全集卷三十五）

人心只愛去泊〔七〕着事，教他棄事時，如鶻孫〔八〕失了樹，更無住處。

既知自立，此心無事時須要涵養，不可便去理會事。……初學者能完聚得幾多精神，纔一霍〔九〕便散了。某平日如何樣完養，故有許多精神難散。（全集卷三十五）

「人皆可以爲堯舜」〔一〇〕。此性此道與堯舜元不異，若其才則有不同，學者當量力度德。（全集卷三十五）

無事時不可忘，「小心翼翼，昭事上帝」〔一一〕。（全集卷三十五）

我無事時，只似一個全無知無能底人；及事至方出來，又卻似個無所不知無所不能之人。

……請尊兄卽今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰，「萬物皆備於我」，有何欠闕？當惻隱時自然惻隱，當羞惡時自然羞惡，當寬裕溫柔時自然寬裕溫柔，當發强剛毅時自然發强剛毅。（全集卷三十五）

心不可汩一事，只自立心。人心本來無事，胡亂被事物牽將去。若是有精神，卽時便出便好，若一向去便壞了。（全集卷三十五）

顯仲問云：「某何故多昏？」先生曰：「人氣稟清濁不同，只自完養。不逐物卽隨清明，才逐一物便昏眩了。顯仲好懸斷，都是妄意。人心有病，須是剝落，剝落得一番卽一番清明，後隨起來又剝落，又清明。須是剝落得淨盡方是。」（全集卷三十五）

自立自重，不可隨人脚跟，學人言語。（全集卷三十五）

學能變化氣質。（全集卷三十五）

道塞天地，人以自私之身，與道不相入；人能退步自省，自然相入。唐虞三代，敎化行，習俗美，人無由自私。……（全集卷三十五）

學者須是打疊田地〔一二〕淨潔，然後令他奮發植立。若田地不淨潔，則奮發植立不得。古人爲學卽讀書，然後爲學可見。然田地不淨潔，亦讀書不得。若讀書則是假寇兵，資盜糧〔一三〕。（全集卷三十五）

人之精爽〔一四〕，負於血氣，其發露於五官者，安得皆正？不得明師良友剖剝，如何得去其浮僞而歸於眞實，又如何能得自省、自覺、自剝落！（全集卷三十五）

內無所累，外無所累，自然自在，才有一些子意便沉重了。徹骨徹髓，見得超然，於一身自然輕淸，自然靈。（全集卷三十五）

一是卽皆是，一明卽皆明。（全集卷三十五）

先生舉「公都子問鈞是人也」〔一五〕一章云：「人有五官，官有其職。」某〔一六〕因思是，便收此心，然惟有照物而已。他日侍坐，無所問。先生謂曰：「學者能常閉目亦佳。」某因此無事則安坐瞑目，用力操存，夜以繼日，如此者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩〔一七〕中立，竊異之，遂見先生。先生目逆〔一八〕而視之曰：「此理已顯也。」某問：「先生何以知之？」曰：「占之眸子而已〔一九〕。」因謂某：「道果在邇乎〔二〇〕？」某曰：「然。」……（全集卷三十五）

爲學患無疑，疑則有進。……（全集卷三十五）

有己則忘理，明理則忘己。……（全集卷三十五）

……此理塞宇宙，所謂道外無事，事外無道。捨此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形迹，別有行業，別有事功，則與道不相干，則是異端，則是利欲爲之陷溺，爲之窠臼，說卽是邪說，見卽是邪見。（全集卷三十五）

注　釋

〔一〕古代造紙多用竹。隋李密討隋煬帝檄文：「罄南山之竹，書罪無窮。」一般形容罪狀多；這裏只是說道理無窮，造很多紙也寫不完。

〔二〕此，指心。這是說萬事之理備於一心。

〔三〕這裏「我注六經」，是反問語。因爲他一貫反對著書，認爲鄭康成朱熹注經，都是「留情傳注翻榛塞」，都是徒勞。所以特別强調「萬物皆備於我」，「心卽理」，「同此心，同此理」，人只要「明心」，自己的心與六經就可以互爲佐證。何必再去注經呢？楊簡記此云，「六經當注我，我何注六經？」添一「當」字一「何」字，意義更明。

〔四〕禮記中庸：「尊德性而道問學。」朱熹章句：「德性者，吾所受於天之正理。道，由也。……尊德性，所以存心而極乎道體之大也；道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。……蓋存心無以致知，而存心者又不可以不致知。……聖人入德之方，莫詳於此。」朱、陸兩人都是唯心主義者，但朱氏言窮理以明心，認爲心具衆理，但受氣質所蔽，必須經過格物，才能明心中之理；陸氏言明心以窮理，認爲心卽是理，只要明心，事物之理無所不知。故曾有人用尊德性和道問學來區別他們的傾向。

〔五〕孟子告子：「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」這裏是指陸氏「明心」的學說。他曾說：「心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，爲學只是理會此。」（語錄）

〔六〕見孟子盡心上。

〔七〕泊，依傍。

〔八〕鶻孫，卽猢猻。

〔九〕一霍，一忽兒。

〔一〇〕見孟子告子下。

〔一一〕見詩經大雅大明。翼翼，恭敬的樣子。這是說沒有事的時候，也應該恭恭敬敬地像事奉上帝一樣。

〔一二〕田地，指心地。

〔一三〕語本史記李斯列傳「藉寇兵而齎盜糧」。兵，武器。齎通資，送給。

〔一四〕精爽，卽精神。

〔一五〕見孟子告子上。

〔一六〕某，卽詹阜民，這條是詹阜民記的。

〔一七〕澄瑩，淸潔明亮。

〔一八〕逆，同迎。

〔一九〕眸子，眼中的瞳人。孟子離婁上：「存乎人者，莫良乎眸子。」

〔二〇〕道果在邇，是說道就在眼前，語本孟子離婁上：「道在邇而求諸遠。」

陳亮

陳亮字同甫，宋婺州永康人，生於高宗紹興十三年（一一四三年），死於光宗紹熙五年（一一九四年）。他生在金人入侵、朝廷屈辱苟安、國勢危殆的時代，是一個「散落爲民，譜不可系」（文集書家譜石刻後）的地主階級知識分子。自少時卽熱心國事，喜談兵略。曾考究古今用兵成敗，著酌古論。孝宗隆興元年（一一六三年）做中興五論，上書皇帝，反對與金人議和。以後又四次上書，力主抗敵，並提出恢復失地的計劃。因爲受當權者嫉恨，曾三次被誣入獄。晚年考中進士，授官，未及到任就病死了。著有龍川文集三十卷。事跡詳宋史卷四三六儒林傳及宋元學案卷五六龍川學案。

這裏選上孝宗皇帝第一書和甲辰答朱元晦書。

陳亮沒有專門的哲學著作，但他的一切言論，是政治理論，也是哲學理論。他的思想基本上是唯物主義的。他提出來不少當代「儒者之所未講」的東西（文集卷首喬行簡奏請謚陳龍川劄子）。全祖望和黃百家都說他「無所師承」（宋元學案龍川學案），他在學術史上，可以說是「異軍特起」。

他的唯物主義思想，首先表現在他的早年著作酌古論把歷史研究和當時現實政治結合起來的「古爲今用」的風格上。在酌古論中，他着重地分析了前人在軍事鬥爭中的經驗與敎訓，力圖從歷史研究中發掘出有助於改革現實的理論。他覺察到了戰爭有兩種術：一種是「運奇謀，出奇兵，决機於兩陣之間」的術；另一種是「審敵情，料敵勢，觀天下之利害，識進取之緩急」的術。這就是說：一種是單純的戰術思想，另一種是戰略與戰役相結合的思想。在陳亮看來，前者「猶有所窮」，而主張戰役中所使用的術，不能脫離開整個戰略計劃。同時戰略計劃的制訂，不應出自主將的主觀臆測，而應當建築在對於客觀形勢的完整的認識的基礎之上。（以上均見酌古論曹公）他也覺察到了「知彼知己」這一條規律的重要性。他說：「智者之所以保其國者無他，善量彼己之勢而已。」（酌古論苻堅）他在酌古論諸篇中，用了很多例子來說明這條規律。這些理論，無疑是唯物主義的基本原則在軍事上的運用。

其次，他的唯物主義思想，也表現在他給孝宗的幾篇上疏中對於南宋局勢的一些看法上。從和戰問題說，陳亮是堅決地站在主戰派一邊的。在上孝宗皇帝書內，他一面認爲應當吸取歷代皇朝成敗得失的敎訓，根據當前國家的地理、軍事、財政、政治的具體條件，以及金人的強弱消長的形勢來改變妥協求和的偏安局面；一面又尖銳地

指出秦檜堅持和議，「使忠民義士斥死南方，而天下之氣惰矣」，給國家帶來了嚴重的危害。他在和或者戰所導致的不同結果的對比中，提出了一個很重要的唯物主義原則，卽是「用」才是衡量一切的標準，也才是推陳出新的新武器。他指出和與戰兩條路線的背後，有兩種不同的認識：一種是「人才以用而見其能否」、「兵食以用而見其盈虛」；另一種是和「用」相對立的「安坐」，所謂「安坐而能者不足恃也」。「用」便是實踐。在以實踐爲基礎的同時，他還提出兩種人物的兩種觀點：第一種是指他自己的「窮天地進化之初，考古今沿革之變，以推極皇帝王伯之道，而得漢魏晉唐長短之由」的唯物主義觀點；第二種則是與此相對立的「舉一世而安於君父之仇，而方低頭拱手以談性命」的所謂理學家的唯心主義觀點。並公開斥責這些「自以爲得正心誠意之學者」爲「皆瘋痺不知痛癢之人」。這種批判，在當時是具有強烈的戰鬥性的。

復次，他的唯物主義思想還表現在他的功利之學的思想體系上。他從來不諱言自己是個功利主義者，而且還大胆地公開舉起功利主義的旗幟來。他在甲辰答朱元晦書中首先和朱熹劃清了界限。他說：「研習義理之精微，辨析古今之同異，原心於秒忽，較禮於分寸，以積累爲功，以涵養爲正，睟面盎背，則亮於諸儒誠有愧焉。至於堂堂之陳，正正之旗，風雨雲雷，交發而並至，龍蛇虎豹，變見而出沒，推倒一世之智勇，開拓

萬古之心胸，自謂差有一日之長。」這裏把兩種學問並列，還看不出有鄙視道學的意思。在送吳允成序中却深刻地揭露了道學家們的迂腐無能，以及他們對於重大社會政治問題的漠不關心的態度。他說：「爲士者恥言文章行義，而曰盡心知性；居官者恥言政事書判，而曰學道愛人，相蒙相欺，以盡廢天下之實，則亦終於百事不理而已。」「文章行義」、「政事書判」，是陳亮所堅決主張的實事實功之學，這些都是關係於國計民生的；「盡心知性」、「學道愛人」，則是迂儒們的玄妙空疏的學問，不僅無補於國計民生，而且導致「盡廢天下之實」、「百事不理」的惡果。從這些話看來，陳亮和朱熹的爭辯，就不能說是普通的辯論，而顯然是具有唯物主義和唯心主義兩條路線的鬥爭的性質。

在陳朱爭論中，牽涉到許多基本理論問題，也牽涉到一些具體的歷史與現實問題。這裏只舉出三點加以說明：

第一、關於歷史的進化與退化問題——按照朱熹的說法，歷史是退化的。在爭論中，朱熹首先強調「天理」和「人欲」的不可兩立，並按照這種觀點，把人類劃分爲「聖」「凡」兩品，把歷史割裂爲三代以上和三代以下兩截。他認爲三代專以天理行，三代以下則專以人欲行，所以三代以下的歷史便長期陷入了黑暗狀態。陳亮根本不承認這種

把天理人欲絕對對立起來的唯心主義的歷史觀。他認爲世界的客觀性質，古今是一樣存在的，作爲認識並掌握客觀世界的人，古今也是一樣活動的，並不存在着絕對的「聖」「凡」之別或古今之異。他以爲由於有人認識得比較完備，有人認識得不够完備才有區別，而其實則所謂「雜霸其道亦本於王」。如果說漢唐完全本於私欲，絲毫不顧及人民的利益，那麼「千百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日」，豈不要使人類歷史「成一大空闕」？陳亮之所以這樣爭辯，照他自己說，不是「專爲漢唐分疏」，而是「要以適用爲主耳」。「以適用爲主」，顯然仍是從他的實事實功的功利主義的觀點出發的，是有現實意義的。

第二、關於世界觀的問題——朱陳二人都承認「道」。但道在朱熹那裏是形而上學的「理」，它在一切自然現象和社會現象之外之上，是一個虛構的脫離客觀存在的「密旨」。聖凡之間就有能否接傳「密旨」的不同，而漢唐與三代也就先驗地成爲兩種絕然不同的世界。陳亮的道不僅與事物不可分，而且卽在事物之中。他說：「夫道非出於形氣之表，而常行於事物之間者也。」又說：「夫道之在天下，何物非道？千途萬轍，因事作則。苟能潛心玩省，於所已發處體認，則知『夫子之道，忠恕而已』非設辭也。」這是說道不離形氣和事物而獨立存在，只要學者能够從客觀事物中去學，就可以

認識客觀事物的規律並且掌握它。因此，他一方面堅決反對朱熹把三代和漢唐截然分開，認爲三代漢唐的歷史過程中都有道，一方面又不承認宋儒所謂的「得不傳之絶學」的說法。在另一次給朱熹的信中，他強調指出所謂「得不傳之絶學者」都是「耳目不洪，見聞不慣之辭」。認爲「人只是這個人，氣只是這個氣，才只是這個才。譬之金銀銅鐵，只是金銀銅鐵，鍊有多少，則器有精粗，豈其於本質之外，換出一般以爲絶世之美器哉？」（文集卷二十與朱元晦秘書）這裏他特別重視「鍊」的作用。所謂「鍊」，就是事物本身的鍛鍊與提高，與憑空在事物之外之上「換出」或杜撰一個什麽「絶世之美器」的胡說不可同日而語。

第三、關於作儒與做人問題——陳亮是功利主義者，一生反對道學家空談心性的學風。他自己特別以實學爲主，他理想中的人物不是什麽「聖賢」，也不是什麽「醇儒」，而是他經常所標舉的「成人」或「英雄」。他認爲「作儒」不是人生的標準，「做人」才是人生的最高標準。他駁朱熹要他「以醇儒自律」說：「亮以爲學者學爲成人，而儒者亦一門戶中之大者耳，秘書不敎以成人之道，而敎以醇儒自律，豈揣其分量止於此乎？不然，亮猶有遺恨也。」（甲辰答朱元晦書）又駁朱熹要他將來不要做「三代以下人物」說：「亮以爲古今異宜，聖賢之事，不可盡以爲法；但有救時之志，除亂之功，則其所

為雖不盡合義理，亦不自妨為一世英雄。」（見晦菴先生集卷三六答陳同甫書中所引）他的論點，着重在兩點上：第一要以實用為主，第二要以合時宜為主。他的結論是要做一個「有救時之志，除亂之功」的「一世英雄」，而不應該去作一個「氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩而不敢有一毫走作，傳先民之說而後學有持循」（甲辰答朱元晦書）的「不著實而適用」（同上）的所謂「三代以上人物」。

總起來說，陳亮思想中的唯物主義的戰鬥精神是明顯的。但是由於他的階級局限性，終於使他不能成為一個澈底的唯物主義者。他在討論「道」這個問題時，一方面認為道與事物不可分，而且在事物之中；另一方面却又說：「天下豈有道外之事哉？而人心之危，不可以一息而不操也。」又說：「夫道豈有他物哉？喜怒哀樂愛惡得其正而已。行道豈有他事哉？審喜怒哀樂愛惡之端而已。」這裏，他把「道」看成是一種道德準則，而不是客觀世界運動發展的規律，這就把他平日所謂的道和中庸所謂的道混淆起來了。在問答中，他認為漢高祖唐太宗之所以能够建立功業，是由於他們有「拯民於塗炭之心」，或有「救民之心」，這樣把帝王的「拯民」「救民」的動機放在第一位，和他的從功利觀點出發的效果論，顯然也是一個矛盾。

還有一點應該指出，就是陳亮對於富人和大商特別袒護。他不只一次地說：「故

我祖宗……於文法之內，未嘗抑困天下之富商巨賈」（上孝宗皇帝書），「王安石……青苗之政，惟恐富民之不困也；均輸之法，惟恐商賈之不折也。」（同上）「陛下……加惠百姓，而富人無五斗之積；不征重稅，而大商無巨萬之藏。」（同上）這種關心富商大賈的言論，與葉適「富人州縣之本，上下之所積」的「富人爲國富」（水心別集卷二）的說法，同是爲富人張目。從這樣的立場出發，他們要反對王安石的改革措施就不是偶然的了。

上孝宗皇帝第一書

臣竊惟中國天地之正氣也，天命之所鍾也，人心之所會也，衣冠禮樂之所萃也，百代帝王之所以相承也，豈天地之外夷狄邪氣之所可奸〔一〕哉！不幸而奸之，至於挈中國衣冠禮樂而寓之偏方〔二〕，雖天命人心猶有所繫，然豈以是爲可久安而無事也？使其君臣上下，苟一朝之安而息心於一隅，凡其志慮之經營，一切置中國於度外，如元氣偏注一肢，其他肢體，往往萎枯而不自覺矣，則其所謂一肢者，又何恃而能久存哉！天地之正氣，鬱遏於腥羶〔三〕而久不得騁，必將有所發泄；而天命人心，固非偏方之所可久係也。

東晉自元帝息心於一隅，而胡、羯、鮮卑、氐、羌迭起中國；中國無歲不尋干戈〔四〕，而江左〔五〕卒亦不得一日寧。然淵、勒〔六〕遂無遺種，而愍、懷〔七〕之痛，猶有所諉以安也。晉之植根，本無可言者。而江左諸臣，若祖逖、周訪、陶侃、庾翼之徒，皆有虎視河洛之意〔八〕。而桓溫之師，西至灞上，東至枋頭〔九〕，又於其間修陵寢於洛陽〔一〇〕，蓋猶未盡置中國於度外也，故劉裕竟能一平河、洛而後晉亡〔一一〕。百年之間，其事既已如此，而天地之正氣，固將有所發泄矣。元魏起而承之，孝文遂定都洛陽，以修中國之衣冠禮樂〔一二〕；而江左衣冠禮樂之舊，非復天命人心之所繫矣。是以一天下者，卒在西北而不在東南，天人之際，豈不甚可畏哉！一日之苟安，數百年之大患也。

恭惟我國家二百年太平之基，三代之所無也；二聖北狩〔一三〕之痛，漢、唐之所未有也。堂堂中國，而蠢爾醜虜安坐而據之。以二帝三王之所都，而爲五十年犬羊之淵藪，國家之耻不得雪，臣子之憤不得伸，天地之正氣不得而發泄也。方南渡之初，君臣上下，痛心疾首，誓不與虜俱生；卒能以奔敗之餘，而勝百戰之虜。及秦檜倡邪議以沮之，忠臣義士，斥死南方〔一四〕，而天下之氣惰矣。三十年之餘，雖西北流寓，皆抱孫長息於東南，而君父之大讎，一切不復關念，自非逆亮〔一五〕送死淮南，亦不知兵戈之爲何事也。況望其憤中國之腥羶，而相率北向以發一矢哉！丙午、丁未之變〔一六〕，距今尚以爲遠；而靖康皇帝之禍，蓋陛下卽位之前一年也〔一七〕。獨陛下奮身不

顧，志在滅虜，而天下之人，安然如無事時，方口議腹非，以陛下爲喜功名而不恤後患，雖陛下亦不能以崇高之勢而獨勝之，隱忍以至於今，又十有七年矣〔一八〕。昔者春秋之時，君臣父子相戕殺之禍，舉一世皆安之。而孔子獨以爲三綱既絕，則人道遂爲禽獸夷狄，皇皇奔走，義不能以一朝安。然卒於無所遇，而發其志於春秋之書，猶能以懼亂臣賊子〔一九〕。今者舉一世而忘君父之大讎，此豈人道之所可安乎！使學者知學孔子，當導陛下以有爲，決不沮陛下以苟安也。

南師之不出，於今幾年矣。河洛腥羶，而天地之正氣抑鬱而不得泄，豈以堂堂中國，而五十年之間無一豪傑之能自奮哉？其勢必有時而發泄矣。苟國家不能起而承之，必將有承之者矣。不可恃衣冠禮樂之舊，祖宗積累之深，以爲天命人心可以安坐而久繫也。「皇天無親，惟德是輔；民心無常，惟惠之懷」〔二〇〕。自三代聖人，皆知其爲甚可畏也。春秋之末，齊晉秦楚皆衰，諸侯往往困於陪臣〔二一〕而不自振。當此之時，雖如魯衛之邦，苟能舉大義以正諸侯，則天下可以一指麾而定也。孔子惓惓斯世而卒莫能用。吳越起於蠻夷之小邦，而舉兵以臨齊晉，如履無人之地，遂伯諸侯〔二二〕。黃池之會〔二三〕，孔子之所甚痛也，天地之氣發泄於蠻夷之小邦，可以明中國之無人矣。王通有言：「夷狄之德，黎民懷之，三才其捨諸。」〔二四〕此今世儒者之所未講也。

今醜虜之植根既久，不可以一舉而遂滅；國家之大勢未張，不可以一朝而大舉；而人情皆便於通和者，勸陛下積財養兵以待時也。臣以爲通和者，所以成上下之苟安，而爲妄庸兩售之

地，宜其爲人情之所甚便也。自和好之成十有餘年，凡今日之指畫方略者，他日將用之以坐籌也；今日之擊毬射鵰者，他日將用之以決勝也。府庫充滿，無非財也；甲冑鮮明，無非兵也；使兵端一開，則其迹敗矣。何者？人才以用而見其能否，安坐而能者，不足恃也；兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者，不足恃也。而朝廷方幸一旦之無事，庸愚齷齪之人，皆得以守格令，行文書，以奉陛下之使令，而陛下亦幸其易制而無他也。徒使度外之士，擯棄而不得騁，日月蹉跎，而老將至矣。臣故曰，通和者，所以成上下之苟安，而爲妄庸兩售之地也。東晉百年之間，南北未嘗通和也；故其臣東西馳騁而多可用之才。今和好一不通，而朝野之論，常如虜兵之在境，惟恐其不得和也，雖陛下亦不得而不和矣。

昔者金人草居野處，往來無常，能使人不知所備，而兵無日不可出也。今也城郭宮室，政敎號令，一切不異於中國，點兵聚糧，文移往返，動涉歲月，一方有警，三邊騷動，此豈能歲出師以擾我乎？是固不知勢者之論也。然使朝野常如虜兵之在境，乃國家之福，而英雄所用以爭天下之機也，執事者胡爲速和以惰其心乎？晉、楚之戰於邲也〔三五〕，欒書以爲「楚自克庸以來，其君無日不討國人而訓之于『民生之不易，禍至之無日，戒懼之不可以怠』；在軍，無日不討軍實而申儆之于『勝之不可保，紂之百克而卒無後』」〔三六〕。晉楚之弭兵於宋也，子罕以爲「兵，所以威不軌而昭文德也，聖人以興，亂人以廢；廢興、存亡、昏明之術，皆兵之繇也；而求去之，是以誣道蔽

諸侯也」〔二七〕。夫人心之不可惰，兵之不可廢，故雖成康〔二八〕之太平，猶有所謂「四征不庭」「張皇六師」〔二九〕者，此李沆之所以深不願眞宗皇帝之與虜和親也〔三〇〕。況南北角立之時，而廢兵以惰人心，使之安於忘君父之大讎，而置中國於度外，徒以便妄庸之人，則執事者之失策亦甚矣。陛下何不明大義而慨然與虜絕也？貶損乘輿，卻御正殿〔三一〕，痛自克責，誓必復讎，以勵羣臣，以振天下之氣，以動中原之心，雖未出兵，而人心不敢惰矣；東西馳騁，而人才出矣；盈虛相補，而兵食見矣；狂妄之辭不攻而自息，懦庸之夫不卻而自退縮矣。當有度外之士起而惟陛下之所欲用矣，是雲合響應之勢，而非可安坐而致也。臣請爲陛下陳國家立國之本末，而開今日大有爲之略，論天下形勢之消長，而決今日大有爲之機，伏惟陛下試幸聽之。

唐自肅、代〔三二〕以後，上失其柄，而藩鎭自相雄長，擅其土地人民，用其甲兵財賦；官爵惟其所命，而人才亦各盡心於其所事，卒以成君弱臣强，正統數易之禍。藝祖皇帝〔三三〕一興而四方次第平定，藩鎭拱手以趨約束，使列郡各得自達於京師，以京官權知〔三四〕，三年一易；財歸於漕司而兵各歸於郡，朝廷以一紙下郡國，如臂之使指，無有留難，自筦庫微職必命於朝廷，而天下之勢一矣。故京師嘗宿重兵以爲固，而郡國亦各有禁軍，無非天子所以自守其地也。兵皆天子之之兵，財皆天子之財，官皆天子之官，民皆天子之民。綱紀總攝，法令明備，郡縣不得以一事自專也。士以尺度而取，官以資格而進；不求度外之奇才，不慕絕世之雋功。天子蚤夜憂勤於上，

以禮義廉恥嬰〔三五〕士大夫之心，以仁義公恕厚斯民之生，舉天下皆繇於規矩準繩之中，而二百年太平之基從此而立。然夷狄遂得以猖狂恣睢，與中國抗衡，儼然為南北兩朝，而頭目手足混然無別。微澶淵一戰〔三六〕，則中國之勢浸微，根本雖厚而不可立矣。故慶曆增幣之事，富弼以為朝廷之大恥，而終身不敢自論其勞〔三七〕。蓋「夷狄徵令，是主上之操也；天子供貢，是臣下之禮也」〔三八〕。夷狄之所以卒勝中國者，其積有漸也。立國之初，其勢固必至此。故我祖宗常嚴廟堂而尊大臣，寬郡縣而重守令。於文法之內，未嘗折困天下之富商巨室；於格律之外，有以容獎天下之英雄奇傑；皆所以助立國之勢而為不虞之備也。慶曆諸臣，亦嘗憤中國之勢不振矣，而其大要，則使羣臣爭進其說，更法易令，而廟堂輕矣，嚴按察之權，邀功生事，而郡縣又輕矣。豈惟於立國之勢無所助，又從而朘削之。雖微章得象、陳執中以排沮其事〔三九〕，亦安得而不自沮哉！獨其破去舊例，以不次用人，而勸農桑，務寬大，為有合於因革之宜，而其大要已非矣，此所以不能洗夷狄平視中國之恥，而卒發神宗皇帝之大憤也。王安石以正法度之說首合聖意，而其實則欲籍天下之兵盡歸於朝廷，別行教閱以為強也。括郡縣之利盡入於朝廷，別行封樁〔四〇〕以為富也。青苗之政，惟恐富民之不困也〔四一〕；均輸之法，惟恐商賈之不折〔四二〕也。罪無大小，動輒興獄，而士大夫緘口畏事矣；西北兩邊，至使內臣〔四三〕經畫，而豪傑恥於為役矣。徒使神宗皇帝見兵財之數既多，銳然南征北伐，卒乖聖意，而天下之勢實未嘗振也。彼蓋不知朝廷立國

之勢，正患文爲之太密，事權之太分；郡縣太輕於下而委瑣不足恃，兵財太關於上而重遲不易舉。祖宗惟用前四者以助其勢，而安石竭之不遺餘力，不知立國之本末者，眞不足以謀國也。元祐、紹聖，一反一覆〔四四〕，而卒爲夷狄侵侮之資，尙何望其振中國以威夷狄哉！南渡以來，大抵遵祖宗之舊，雖微有因革增損，不足爲輕重有無。如趙鼎〔四五〕諸臣，固已不究變通之理，而況秦檜盡取而沮毀之，忍恥事讎，飾太平於一隅以爲欺，其罪可勝誅哉！

陛下憤王業之屈於一隅，勵志復讎，而不免籍天下之兵以爲強，括郡縣之利以爲富，加惠百姓，而富人無五年之積；不重征稅，而大商無巨萬之藏；國勢日以困竭，臣恐尺籍之兵，府庫之財，不足以支一旦之用也。陛下早朝宴罷，以冀中興日月之功，而以繩墨取人〔四六〕，以文法涖事。聖斷裁制中外，而大臣充位；胥吏坐行條令，而百司逃責；人才日以闒茸〔四七〕，臣恐程文之士，資格之官，不足以當度外之用也。藝祖皇帝經畫天下之大略，太宗皇帝已不能盡用，臣不敢盡具之紙墨，今其遺意，豈無望於陛下也！陛下苟推原其意而行之，可以開社稷數百年之基，而況於復故物乎！不然，維持之具既窮，臣恐祖宗之積累亦不足恃也。陛下試幸令臣畢陳於前，則今日大有爲之略，必知所處矣。

夫吳蜀天地之偏氣也，錢塘又吳之一隅也。當唐之衰，而錢鏐以閭巷之雄，起王其地〔四八〕；自以不能獨立，常朝事中國以爲重。及我宋受命，俶以其家入京師而自獻其土〔四九〕，故錢塘終始

五代被兵最少，而二百年之間，人物日以繁盛，遂甲於東南。及建炎、紹興之間爲六飛所駐之地〔五〇〕，當時論者固已疑其不可以張形勢而事恢復也。秦檜又從而備百司庶府，以講禮樂於其中，其風俗固已華靡，士大夫又從而治園囿臺榭，以樂其生於干戈之餘，上下宴安而錢塘爲樂國矣。一隙之地，本不足以容萬乘，而鎭壓且五十年，山川之氣，蓋亦發泄而無餘矣。故穀粟桑麻絲枲之利，歲耗於一歲；禽獸魚鼈草木之生，日微於一日，而上下不以爲異也。公卿將相，大抵多江、浙、閩、蜀之人，而人才亦日以凡下。場屋之士〔五一〕以十萬數，而文墨小異，已足以稱雄於其間矣。陛下據錢塘已耗之氣，用閩浙日衰之士，而欲鼓東南習安脆弱之衆，北向以爭中原，臣是以知其難也。

荆襄之地，在春秋時，楚用以虎視齊晉，而齊晉不能屈也；及戰國之際，獨能與秦爭帝。其後三百餘年，而光武起於南陽〔五二〕，同時共事往往多南陽故人。又二百餘年，遂爲三國交據之地。諸葛亮由此起輔先主〔五三〕，荆楚之士從之如雲，而漢氏賴以復存於蜀。周瑜、魯肅、呂蒙、陸遜、陸抗、鄧艾、羊祜皆以其地顯名〔五四〕。又百餘年而晉氏南渡，荆雍常雄於東南，往往倚以爲强，梁竟以此代齊〔五五〕。及其氣發泄無餘，而隋唐以來，遂爲偏方下州。五代之際，高氏獨常臣事諸國〔五六〕。本朝二百年之間，降爲荒落之邦，北連許汝，民居稀少，土產卑薄，人才之能通姓名於上國者〔五七〕，如晨星之相望。況至於建炎紹興之際，羣盜出沒於其間，而被禍尤極，以迄於今。雖南北

分畫交據，往往又置於不足用，民食無所從出，而兵不可繇此而進，議者或以爲憂，而不知其勢之足用也。其地雖要爲偏方，然未有偏方之氣五六百年而不發泄者；況其東通吳會〔五八〕，西連巴蜀，南極湖湘，北控關洛，左右伸縮，皆足爲進取之機。今誠能開墾其地，洗濯〔五九〕其人，以發泄其氣而用之，使足以接關洛之氣，則可以爭衡於中國矣。是亦形勢消長之常數也。

陛下慨然移都建業，百司庶府，皆從草創，軍國之儀，皆從簡略，又作行宮於武昌，以示不敢寧居之意，常以江淮之師爲虜人侵軼之備。而精擇一人之沈鷙有謀，開豁無他者，委以荆襄之任，寬其文法，聽其廢置，撫摩振厲於三數年之間，則國家之勢成矣。至於相時弛張以就形勢者，有非書之所能盡載也。石晉失盧龍一道以成開運之禍，蓋丙午丁未歲也〔六〇〕。明年，藝祖皇帝始從郭太祖〔六一〕征伐，卒以平定天下，其後契丹以甲辰敗於澶淵。而丁未戊申之間，眞宗皇帝東封西祀以告太平〔六二〕，蓋本朝極盛之時也。又六十年，而神宗皇帝實以丁未歲卽位，國家之事於是一變矣。又六十年而丙午丁未，遂爲靖康之禍，天獨啓陛下於是年，而又啓陛下以北向復讎之志。今者去丙午丁未，近在十年間耳〔六三〕。天道六十年一變，陛下可不有以應其變乎！此誠今日大有爲之機，不可苟安以玩歲月也。

臣不佞，自少有驅馳四方之志，常欲求天下豪傑之士而與之論今日之大計。蓋嘗數至行都，而人物如林，其論皆不足以起人意，臣是以知陛下大有爲之志孤矣。辛卯壬辰〔六四〕之間，始退而

窮天地造化之初，考古今沿革之變，以推極皇帝王伯之道，而得漢、魏、晉、唐長短之繇，天人之際昭昭然可察而知也。始悟今世之儒士，自以爲得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也；舉一世安於君父之讎，而方低頭拱手以談性命，不知何者謂之性命乎！陛下接之而不任以事，臣於是服陛下之仁。又悟今世之才臣，自以爲得富國强兵之術者，皆狂惑以肆叫呼之人也；不以暇時講究立國之本末，而方揚眉伸氣以論富强，不知何者謂之富强乎！陛下察之而不敢盡用，臣於是服陛下之明。陛下厲志復讎，足以對天命；篤於仁愛，足以結民心；而又仁明足以臨照羣臣一偏之論，此百代之英主也。今乃驅委庸人，籠絡小儒，以遷延大有爲之歲月，臣不勝憤悱，是以忘其賤而獻其愚。陛下誠令臣畢陳於前，豈惟臣區區之願，將天地之神，祖宗之靈，實與聞之。干冒天威，罪當萬死！

（龍川文集卷一）

注釋

〔一〕奸，干犯。

〔二〕中國之衣冠禮樂，指全中國民族的文化。全句是說：把全中國民族的文化帶來放在一偏僻的小地方。偏方，指南宋偏安時所管轄的江南區域。

〔三〕腥羶，騷臭氣，對正氣而言，這裏指當時南宋的大敵金人，含有侮辱的意思。

〔四〕胡、羯、鮮卑、氐、羌，是晉時入居中國內地的五個少數民族，先後建立十六個國家，互相戰爭，歷史

上稱爲「五胡十六國」。

〔五〕江左，即江東，指長江下游江南一帶。長江從安徽到江蘇，略偏南北流向，所以有江左的稱呼。

〔六〕淵，劉淵，晉時前漢之主，匈奴族。勒，石勒，晉時後趙之主，羯族。

〔七〕愍，西晉愍帝司馬鄴，被漢（前趙）劉淵俘虜，後被劉聰所殺。懷，西晉懷帝司馬熾，被劉聰所虜，後被殺。

〔八〕祖逖，東晉元帝時人，官至鎭西將軍、豫州刺史，卒於大興四年（三二一年）。周訪，東晉元帝時人，官至南中郎將、督梁州諸軍事、梁州刺史，卒於大興三年（三二〇年）。陶侃，東晉元帝至成帝時人，官至太尉、都督江荆等州軍事、荆州刺史，卒於成帝咸和九年（三三四年）。庾翼，東晉成帝時人，都督江、荆等州軍事，康帝時移鎭襄陽，都督征討軍事，卒於穆帝永和元年（三四五年）。他們在東晉南渡以後，都欲北伐河、洛，恢復中原，到死爲止。河、洛，指黃河與洛水之間的地區。

〔九〕桓溫，譙國人，東晉穆帝司馬聃時爲征西將軍，永和十年（三五四年），率領步軍騎軍水軍北伐前秦，多次擊敗秦兵，進到灞上，後因缺乏糧食退軍。廢帝海西公司馬奕太和四年（三六九年），溫爲大司馬，又從兗州進軍攻伐前燕，進到枋頭，被慕容垂所敗。孝武帝寧康元年（三七三年）卒。

〔一〇〕晉穆帝司馬聃永和十二年八月，桓溫收復洛陽，謁諸陵，有毁壞者修復之，各置陵令。

〔一一〕劉裕，彭城人。東晉安帝元興二年（四〇三年），桓溫子桓玄廢帝自立，這時劉裕爲彭城內史，起兵擊敗桓玄。安帝義熙元年（四〇五年），迎安帝還建康。六年（四一〇年），滅南燕，俘獲慕容超。十三年（四一七年），滅後秦，俘獲姚泓。十四年（四一八年），殺安帝，立恭帝德文；元熙二年（四二〇

年）六月，廢帝爲零陵王，自立爲帝，國號宋。死後稱爲宋武帝。

〔一二〕元魏，又稱後魏，本姓拓跋氏，屬鮮卑族，後改姓爲元，故稱元魏。孝文帝名宏，即位於延興元年（四七一年），太和十七年（四九三年）遷都洛陽，以後大興文治，提倡漢族文化，禁胡服胡語。

〔一三〕二聖，指宋帝徽宗趙佶、欽宗趙桓父子。欽宗靖康二年（一一二七年）四月，金軍侵入汴京，虜兩帝及家族親戚三千人北去，後死在金地。古代稱君主出外巡遊爲巡狩，宋朝君臣因諱言二帝被虜，託辭說是「北狩」。

〔一四〕宋徽宗、欽宗被虜，徽宗之子趙構向南逃避，渡長江後，在臨安建都稱帝，史稱南宋。當時宰相秦檜力主與金講和，紹興十一年（一一四一年），達成和議，對金稱臣，每年向金貢獻銀、絹二十五萬兩、疋，並割讓了大部分的土地，主戰的岳飛等被秦檜害死。

〔一五〕逆亮，指金主完顏亮，宋高宗紹興三十一年（一一六一年）十一月，因侵略南宋失敗，被臣下所殺。

〔一六〕指靖康元年（丙午）、二年（丁未）間二帝被金兵俘虜的事。

〔一七〕紹興二十六年（一一五六年），欽宗死在金國，紹興三十二年五月，南宋君臣得信，始行喪禮。孝宗趙昚即位在紹興三十二年六月。

〔一八〕這書是在孝宗淳熙五年（一一七八年）上的。從紹興三十二年（一一六二年）到淳熙五年，計十七年。

〔一九〕孟子滕文公下：「孔子成春秋而亂臣賊子懼。」

〔二〇〕見僞古文尚書蔡仲之命。

〔二一〕諸侯的大夫對天子稱爲陪臣。

〔二二〕伯，又作霸。伯諸侯，爲諸侯之長。

〔二三〕春秋哀公十三年（前四八二年），左傳魯晉吳三國會盟於黃池，尊吳王夫差爲盟長。

〔二四〕王通，隋人，引文見他所著文中子王道篇。

〔二五〕邲，春秋時代鄭國的地名，春秋宣公十二年（公元前五九七年）左傳記晉楚兩國戰於此地。

〔二六〕欒書，晉國的大夫，引文見左傳。「訓之于」「申儆之于」的「于」字，意義和「以」字相同。

〔二七〕弭兵，停止戰爭。春秋襄公二十七年（公元前五四六年）左傳記晉、楚、魯、衛、陳、蔡、宋、鄭、許、曹等國在宋國會盟，約定各國永遠息兵，停止戰爭，因此稱爲「弭兵之會」。這事是由宋國大夫向戌發起的，他自以爲立下了大功。引文是宋大夫子罕批評向戌的話。

〔二八〕成，周成王；康，周康王。

〔二九〕四征不庭，見僞古文尚書周官。不庭，指不來朝覲的諸侯。張皇六師，見尚書康王之誥。

〔三〇〕宋眞宗趙恒時，西夏主李繼遷攻下靈州，取西涼府，不久戰死，子德明繼位。景德三年（一〇〇六年），德明請講和稱臣，眞宗答應了，封他爲西平王。李沆，宋眞宗時的宰相，是當時主戰最力的人。西夏是党項族，繼遷本姓拓跋氏。

〔三一〕古代皇帝外出，按照典禮規定，有一定的儀仗隊；在宮裏有正殿和偏殿，上朝時都坐正殿。遇到天災人禍時，上朝不坐正殿，出外減少儀仗，表示自己有了過失。

〔三二〕肅代，唐肅宗李璵和代宗李豫父子。

〔三三〕藝祖皇帝，宋太祖趙匡胤。

〔三四〕五代時軍閥專權，地方官吏多用武官。宋朝初年，爲了救濟這種弊病，多用文官担任各地方行政事務，仍然帶着中央官吏的職銜，稱爲權知州事、權知軍事等。

〔三五〕嬰，維繫，束縛。

〔三六〕宋眞宗時，契丹進攻保州、定州各地，景德元年（一〇〇四年）十月，眞宗親自領兵出戰。十二月，契丹要求講和，眞宗答應了，雙方達成和議，每年由宋朝送給銀十萬兩，絹二十萬疋，史稱「澶淵之盟」。

〔三七〕慶曆（一〇四一——一〇四八年），眞宗子仁宗趙禎的年號。當時契丹向宋要求割讓關南一帶的地方，否則就要動兵，仁宗派富弼兩次往契丹談判，富弼同契丹使臣回國，最後定議允許每年再增送契丹銀絹各十萬兩疋。仁宗因此要賞賜富弼，把他升爲翰林學士，他不肯受，說道：「增幣非臣本意，……敢受賞乎！」

〔三八〕這是賈誼對漢文帝說的話，見漢書賈誼傳。上面有「今匈奴嫚娒侵掠……而漢歲致金絮采繒以奉之」等句。徵令是說匈奴向漢發號施令，徵取金繒等物。作者在這裏借用爲宋對契丹贈送金幣的批評。

〔三九〕仁宗慶曆三年（一〇四三年），范仲淹、富弼以爲「共理天下，惟守宰最要，請敕諸路轉運按察使之選，轉運逐路自擇知州，知州逐州自擇知縣」。後爲宰相章得象、陳執中所沮。慶曆五年（一〇四五年），罷諸路轉運使帶按察之名。

〔四〇〕宋太祖時，在講武殿後設立內庫，把多餘的錢財存儲其中，以備兵旅、饑饉之用，叫做封樁庫。王安

石當政，利用封樁庫錢爲基金，預買民間紬絹，先貸給人民封樁錢若干，令次年輸絹，隨收利息。

〔四一〕宋神宗熙寧二年（一〇六九年），依王安石的主張，實行青苗法。農民每年在春種期青黃不接的時候，可以向官府借錢，到穀熟以後歸還，利息二分，隨夏秋時期的租稅繳納，用各地常平倉的積穀作爲本錢。這是爲了農民每年在這時期往往用重利向有錢的地主富商借錢，王安石認爲實行此法就可以減輕農民被地主富商剝削。當時代表豪族地主階級的司馬光等都極力反對這政策，並且因爲官吏的貪污壓迫，終於失敗。這裏說「恐富民之不困」，可見作者也是站在地主階級的立場的。

〔四二〕均輸法始於漢桑弘羊，熙寧二年依王安石的提議實行。因爲當時全國各地向中央政府上貢皇室需用的各種物品，每年都有定額，從遠方運到京都，運費很大，運到以後，貨物太多，反而不值錢。地主富商在官府徵收的時候，可以囤積起來，抬高價格，到京都貨多價賤的時候，又壓低價格，因此取利。均輸法規定一切物品不必從本地方運來，可以把近地賤價的上貢，按照中央所需要的各種物品，隨時隨地收購，使地主富商無從取利，因此受到代表地主富商利益的蘇轍等人的反對。

〔四三〕內臣，指宦官李憲、王中正、李祥、李繼和等人。

〔四四〕元祐（一〇八六——一〇九四年）、紹聖（一〇九四——一〇九八年），都是神宗之子哲宗趙煦的年號。神宗死後，他的母親高太后掌權，信任司馬光，在元祐時罷一切新法。八年（一〇九三年），高太后死，次年改年號爲紹聖，任用王安石派的章惇，又恢復一切新法，所以這裏說「一反一覆」。

〔四五〕趙鼎，宋高宗的宰相。

〔四六〕繩墨是正曲直的工具，以繩墨取人，是說用一定格式來取人。

〔四七〕闒茸，卑鄙下賤。

〔四八〕錢鏐，杭州人，五代時起兵與黃巢的農民起義軍爲敵，佔據吳越等地，梁太祖朱溫封他爲吳越王。

〔四九〕錢俶，錢鏐的孫子，宋太祖統一中國，俶把他所管轄的十三州獻給宋太祖，自己做宋朝的官。

〔五〇〕建炎（一一二七——一一三〇年）和紹興（一一三一——一一六二年），都是宋高宗的年號。高宗南渡後，建都臨安。皇帝的馬車用六匹馬，稱六飛，六飛所駐之地是說皇帝停留的地方。

〔五一〕場屋是科舉時代考試文士的地方，場屋之士就是應考的人。

〔五二〕光武，東漢光武帝劉秀，南陽郡人，漢皇室的後裔。王莽地皇三年（二二年），劉秀在南陽的舂陵起兵，戰勝王莽，後來做了東漢第一代皇帝。

〔五三〕諸葛亮本琅邪陽都人，曾隱居南陽，後佐劉備取荆州，定益州。所以這裏說「由此起輔先主」。

〔五四〕周瑜、魯肅、呂蒙、陸遜、陸抗，都是三國時吳人，三國志吳志有傳。鄧艾，三國時魏人，三國志魏志有傳。羊祜也是魏人，後來做了晉朝的官，晉書有羊祜傳。周瑜等人都在荆襄一帶立過功，羊祜曾任晉都督荆州諸軍事，所以這裏說他們「皆以其地顯名」。唯鄧艾雖爲義陽棘陽人，曾在陳、項、壽春一帶興修水利，又在淮南、北屯田，但其生平與荆襄無關，陳項壽春及淮南、北亦非荆襄屬地，當是作者記憶有誤。

〔五五〕梁，南北朝時蕭衍的國號，蕭衍在南齊和帝蕭寶融時封梁王，後廢帝自立，死後謚武帝。他在南齊主東昏侯寶卷時曾任雍州刺史，建立軍功。東晉嘗僑置雍州於襄陽，所以這裏說「以此代齊」。

〔五六〕高氏，指高季興、從誨父子。季興曾任梁荆州節度使，梁亡後歸後唐，封南平王。季興死後，從誨又

歷事後唐、石晉、後漢各朝。

〔五七〕能通姓名於上國者，指在京做官的人。

〔五八〕吳，吳郡；會，會稽郡。吳會，指吳越一帶地方。

〔五九〕洗濯，比喻爲教育、提拔的意思。

〔六〇〕晉是五代時石敬瑭的國號，因爲他姓石，所以稱石晉，也稱後晉。敬瑭本來是後唐的臣子，因反唐被攻，向契丹求救，以割讓盧龍道及雁門關以北諸州作報酬，終於靠契丹的兵力滅了後唐，被契丹立爲晉帝。開運是繼承他帝位的姪子石重貴的年號，丙午、丁未是開運三年、四年(九四六——九四七年)，當時與契丹失和，終於被契丹所滅，重貴也被虜。

〔六一〕郭太祖，五代時後周帝郭威。

〔六二〕丁未，戊申，眞宗景德三年(一〇〇六年)和大中祥符元年(一〇〇八年)。當時宰相王欽若勸眞宗僞造天書，作爲祥瑞，誇示自己有了大功業，天下太平，可以封禪。大中祥符元年十月，東至泰山封禪。四年(一〇一一年)二月，又西出潼關，祀西嶽，至汾陰祀后土。

〔六三〕陳亮上書的那年是戊戌，再過七年就是丙午。

〔六四〕辛卯、壬辰，孝宗乾道七年、八年(一一七一——一一七二年)。

甲辰[一]答朱元晦書

五月二十五日，亮方得離棘寺[二]而歸，偶在陳一之架閣處，逢一朱秀才，云方自門下來，嘗草草附數字。到家，始見潘叔度兄弟遞到四月間所惠教，發讀恍然，時猶未脫獄也。訊後遂見秋深，伏惟燕居有相，台候動止萬福。比過紹興，方見精舍雜詠所謂櫂歌[三]者。自宇宙而有茲山，卻賴羊叔子以發洩其光輝矣[四]。恨不得從容其間，以聽餘論，略分山水之餘味以歸，徒切健仰而已。韓記陸詩[五]亦見錄本，深自嘆姓字日以湮沒，筆力日以荒退，不能以言語附見諸公之後塵，爲可愧耳。張果老下驢兒[六]，豈復堪作推磨用！已矣，無可言者。司馬遷有言，「貧賤未易居，下流多謗議」[七]，因來教而深有感焉。

亮之生於斯世也，如木出於嵌巖嶔崎之間；奇蹇艱澀，蓋未易以常理論；而人力又從而掩蓋磨滅之，欲透復縮，亦其勢然也。亮二十歲時，與伯恭同試漕臺[八]，所爭不過五六歲。亮自以姓名落諸公間，自負不在伯恭後，而數年之間，「地有肥磽，雨露之養，人事之不齊」[九]，伯恭遂以道德爲一世師表。而亮陸沉[一〇]殘破，行不足以自見於鄉閭，文不足以自奮於場屋，一旦遂坐於百尺樓下[一一]，行路之人皆得以挨肩疊足，過者不看，看者如常，獨亮自以爲死灰有時而復

然也。伯恭晚歲亦念其憔悴可憐，欲扶拭而俎豆之〔一二〕，旁觀皆爲之嘻笑，已而嘆駭，已而怒罵。雖其徒甚親近者，亦皆睨視不平，或以爲兼愛太泛，或以爲招合異類，或以爲稍殺其爲惡之心，或以爲不遺疇昔雅故。而亮又戲笑玩侮於其間，謗議沸騰，譏刺百出，亮又爲之揚揚焉以資一笑。凡今海內之所以云云者，大略皆出於此耳。

伯恭晚歲於亮尤好，蓋亦無所不盡，箴切誨戒，書尺具存。顏淵之犯而不校〔一三〕，淮陰侯之俛出跨下〔一四〕，俗諺所謂赤梢鯉魚，蘿甕可以浸殺〔一五〕，王坦之以爲天下之寶當爲天下惜之〔一六〕，所謂「克己復禮」〔一七〕者，蓋無一時不以爲言。亮不能一一敬遵其戒則有之，而來諭謂伯恭相處於法度之外，欲有所言，必委曲而後敢及，則當出於其徒之口耳。如亮今歲之事，雖有以致之，然亦謂之不幸可也。當路之意，主於治道學耳。亮濫膺無鬚之禍，初欲以殺人殘其命，後欲以受賂殘其軀，推獄百端，搜尋竟不得一毫之罪。而撮其投到狀一言之誤，坐以異同之罪，可謂吹毛求疵之極矣！最好笑者，獄司深疑其挾監司之勢，鼓合州縣以求賂。亮雖不肖，然口說得，手去得，本非閉眉合眼，矇瞳精神，以自附於道學者也。若其眞好賄者，自應用其口手之力，鼓合世間一等官人相與爲私，孰能禦者？何至假秘書〔一八〕諸人之勢，干與州縣以求賄哉！獄司吹毛求疵，若有纖毫近似，亦不能免其軀矣。

亮昔嘗與伯恭言，亮口誦墨翟之言，身從楊朱之道〔一九〕，外有子貢之形，內居原憲之實〔二〇〕。

亮之居鄉，不但外事不干與，雖世俗以爲甚美，諸儒之所通行，如社倉義役〔二一〕及賑濟等類，亮力所易及者，皆未嘗有分毫干涉。只是口嘮噪，見人說得不切事情便喊一響，一似曾干與耳。凡亮今日之坐謗者，皆其虛影也。惟經獄司鍛鍊，方知是虛。然亮自念有虛形而後有虛影，不恤世間毀譽怨謗，雖可以自立，亦可以招禍。今年取金印如斗大，周伯仁猶以此取禍於王茂弘〔二二〕。自六月二日歸到家，方欲一切休形息影。而一富盜乘其禍患之餘，因亮自妻家回，聚衆欲箠殺之，其幸免者天也。不知今年是何迍數，自是雖門亦不當出矣。秘書若更高着眼，亮猶可以舒一寸氣；若猶未免以成敗較是非，以品級論輩行，則塗窮之哭，豈可復爲世人道哉！

李密有言，「人言當指實，寧可面訣」〔二三〕。研窮義理之精微，辯析古今之同異，原心於秒忽，較禮於分寸，以積累爲功，以涵養爲正，睟面盎背，則亮於諸儒誠有愧焉。至於堂堂之陣，正正之旗，風雨雲雷，交發而並至，龍蛇虎豹，變見而出沒；推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸，如世俗所謂麤塊大臠，飽有餘而文不足者，自謂差有一日之長。而來敎乃有義利雙行王霸並用之說，則前後布列區區，宜其皆未見悉也。海內之人，未有如此書之篤實眞切者，豈敢不往復自盡其說，以求正於長者！

自孟、荀論義利王霸〔二四〕，漢唐諸儒未能深明其說。本朝伊洛諸公〔二五〕，辯析天理人欲，而王霸義利之說於是大明，然謂「三代以道治天下，漢唐以智力把持天下」〔二六〕，其說固已不能使人心

服，而近世諸儒，遂謂三代專以天理行，漢唐專以人欲行，其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日〔二七〕，萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？故亮以爲漢唐之君，本領非不洪大開廓，故能以其國與天地並立，而人物賴以生息。惟其時有轉移，故其間不無滲漏。曹孟德本領一有蹺欹〔二八〕，便把捉天地不定，成敗相尋，更無着手處，此卻是專以人欲行，而其間或能有成者，有分毫天理行乎其間也。諸儒之論，爲曹孟德以下諸人設可也，以斷漢唐，豈不寃哉！高祖太宗〔二九〕豈能心服於冥冥乎？天地鬼神亦不肯受此架漏。謂之雜霸者，其道固本於王也。諸儒自處者曰義曰王，漢唐做得成者曰利曰霸，一頭自如此說，一頭自如彼做，說得雖甚好，做得亦不惡，如此卻是義利雙行，王霸並用。如亮之說，卻是直上直下只有一個頭顱做得成耳。向來十論〔三〇〕，大抵敷廣此意。只如太宗，亦只是發他英雄之心，誤處本秒忽，而後斷之以大義，豈右〔三一〕其爲霸哉！發出三綱五常之大本，截斷英雄差誤之幾微，而來諭乃謂其非三綱五常之正，是殆以人觀之而不察其言也。王霸策問〔三二〕，蓋亦如此耳。

夫人之所以與天地並立爲三者，以其有是氣也。孟子終日言仁義，而與公孫丑論一段勇〔三三〕如此之詳，又自發爲浩然之氣，蓋擔當開廓不去，則亦何有於仁義哉！氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩，而不敢有一毫走作，傳先民之說，而後學有所持循，此子夏所以分

出一門而謂之儒也〔三四〕，成人之道，宜未盡於此。故後世所謂有才而無德，有智勇而無仁義者，皆出於儒者之口。才德雙行，智勇仁義交出而並見者，豈非諸儒有以引之乎？故亮以爲學者學爲成人，而儒者亦一門戶中之大者耳。秘書不教以成人之道而教以醇儒自律，豈揣其分量則止於此乎？不然，亮猶有遺恨也。狂瞽輒發，要得心膽盡露，可以剌剟而補正之耳。秘書勿以其狂而廢其往復，亦若今世相待之淺也。

向時祭伯恭文〔三五〕，蓋亦發其與伯恭相處之實，而悼存亡不盡之意耳。後生小子，遂以某爲假伯恭以自高，癡人面前，眞是不得說夢。亮非假人以自高者也；擎拳撑脚，獨往獨來，於人世間亦自傷其孤零而已。秘書若不更高着眼，則此生眞已矣，亮亦非縷縷自明者也。痛念二三十年之間，諸儒學問，各有長處，本不可以埋沒，而人人須着些針線；其無針線者，又卻輕佻，不是屈頭〔三六〕肩大擔底人。所謂至公血誠者，殆只有其說耳。獨秘書傑特崇深，負孔融、李膺〔三七〕之氣，有霍光、張昭〔三八〕之重，卓然有深會於亮心者，故不自知其心之惓惓、言之縷縷也。

去年承惠李贊皇集〔三九〕，令評其人，且欲與春秋戰國何人爲比。此公幹略威重，唐人罕有其比，然亦積穀做米把纜放船之人耳。遇事雖打疊得下，胸次尙欠恢廓，手段向欠跌蕩。其去姚元崇〔四〇〕尙欠三兩級，要亦唐之人物耳，何暇論夫春秋、戰國哉。管敬仲、王景略〔四一〕之不作久矣，臨染〔四二〕不勝浩嘆之至！（龍川文集卷二十）

注釋

〔一〕甲辰，宋孝宗淳熙十二年（一一八四年）。

〔二〕棘寺，指大理寺。陳亮曾入大理寺獄。唐書刑法志：「古者斷獄必訊於三槐九棘之間。」大理寺主刑獄，所以稱爲棘寺。

〔三〕朱熹所作武夷精舍雜詠中有「千巖猿鶴友，愁絕棹歌聲」的詩句，另有武夷櫂歌十首，均見朱文公文集。

〔四〕叔子，晉羊祜字。羊祜曾鎮守襄陽，峴山有紀念他的碑。這裏是對朱熹的恭維話，意思是說武夷將會因他而揚名，和峴山因羊祜而得名一樣。

〔五〕韓記，即朱熹癸未與陳同甫書所云「韓丈亦許爲作記文也」。韓疑是韓子師。陸詩，陸不知是何人。

〔六〕俗傳張果老爲唐代八仙之一，常騎驢行遊。這裏自比驢子。

〔七〕漢書司馬遷傳報任安書：「且負下未易居，下流多謗議。」負下指卑賤。史記張儀傳注：「負養，賤人也。」所以這裏改負下爲貧賤。

〔八〕伯恭，呂祖謙字。南宋時，令士人就各路轉運司應考，使漕運主其事，所以說試漕臺。

〔九〕以上引孟子告子上用種麥作爲比喻的話，說明自己的不發達是有客觀條件的。

〔一〇〕陸沈，莊子則陽：「方且與世違，而心不屑與之俱，是陸沈者也。」注：「人中隱者，譬無水而沈。」

〔一一〕比喻地位低下。百尺樓見三國志魏志陳登傳，劉備用臥在百尺樓上比喻陳登的品格高尚。

〔一二〕抆拭，摩擦潔淨的意思。俎豆是盛祭品的器具，在俎豆裏的祭神物品都是潔淨高貴的。俎豆之，就是把他提到高貴的地位。

〔一三〕犯而不校，受到觸犯，不予計較。語見論語泰伯。

〔一四〕淮陰侯，漢韓信的封爵。韓信年輕時被人輕視，有人對他說：「你如有膽量，就把我殺死，否則從我的跨下鑽出去。」韓信竟忍辱地從那人的跨下鑽出。跨史記作袴，字同。

〔一五〕赤梢鯉魚，指小鯉魚。齏甕，腌菜甕。傳說大鯉魚能够化龍，這裏說小鯉魚可以在腌菜甕裏淹死，是被人看輕的意思。

〔一六〕語見晉書王坦之傳。

〔一七〕論語顏淵篇：「克己復禮爲仁。」

〔一八〕秘書，指朱熹。朱熹在孝宗時曾任秘書省秘書郎。

〔一九〕墨翟主張兼愛，楊朱主張爲我，見孟子滕文公。

〔二〇〕子貢富，原憲貧，二人都是孔子弟子。

〔二一〕社倉又叫義倉，創始於隋時，南宋時，朱熹又加提倡。辦法是：積粟於倉，夏季貸給貧乏的人，冬季加息償還，如遇饑荒，可以免息。南宋時，令人民隨家境貧富出田穀助役，按戶輪充，稱爲義役。

〔二二〕事見晉書周顗傳及王導傳。伯仁，周顗字；茂弘，王導字。王導的從兄王敦叛晉，導被牽累，求顗助己，顗暗中設法救他，當面却特地不同他說話，只對左右說：「今年殺諸賊奴，取金印如斗大繫肘。」後來王敦要殺周顗，徵求王導的意見，王導因爲這句話懷恨在心，不加援救。到後來王導看

到周顗保救他的文件，才說：「我雖不殺伯仁，伯仁由我而死。」

〔二三〕李密，隋末唐初人，隋書有傳。他曾對楊玄感說：「阿諛順意，又非密之本圖。」

〔二四〕見孟子梁惠王、公孫丑等篇及荀子王霸篇。

〔二五〕伊洛，伊水、洛水，都在洛陽附近。伊洛諸公，指程顥、程頤兄弟，因爲他們居住洛陽。

〔二六〕二程遺書卷十一載程顥說的話：「三代之治，順理者也；兩漢以下，皆把持天下者也。」

〔二七〕架漏，把破漏的屋子用木頭支架着；牽補，用杜甫佳人「牽蘿補茅屋」詩句；都是東牽西扯彌補一時的意思。

〔二八〕孟德，曹操字。蹺欹，又作蹺蹊、蹊蹺，詭詐可疑的行徑。

〔二九〕高祖，指漢帝劉邦；太宗，指唐帝李世民。

〔三〇〕龍川文集有酌古論二十篇，這裏所謂十論，大概是他先寫成的十篇。

〔三一〕右，贊美推崇的意思。

〔三二〕見龍川文集卷三問答一。

〔三三〕見孟子公孫丑上。

〔三四〕子夏卽卜商，孔子弟子。史記仲尼弟子列傳上說「子夏少孔子四十四歲，孔子既沒，子夏居西河教授」，並引論語：「子謂子夏曰：『汝爲君子儒，無爲小人儒。』」這裏是把子夏作爲賤儒，暗譏朱熹一派。

〔三五〕呂祖謙先陳亮卒，龍川文集有祭呂東萊文。

〔三六〕屈同倔，倔强；屈頭，有骨氣。

〔三七〕孔融、李膺都是東漢末年的名士，有才氣。

〔三八〕霍光是漢昭帝、宣帝的權臣，班固漢書說他可以比周公、伊尹。張昭是三國時吳孫策孫權的重臣，曹丕典略說「吳中謂之仲父（管仲）」。

〔三九〕李德裕，贊皇人，唐武宗時爲相，封衛國公，有李衛公文集二十卷，別集十卷，外集四卷。

〔四〇〕姚元崇，即姚崇，唐玄宗時有名的宰相。

〔四一〕管敬仲，即管仲，春秋時齊桓公的當權大臣。景略，王猛字，前秦主苻堅的謀臣，晉書有傳。

〔四二〕舊稱用筆蘸墨寫字爲染翰。臨染，臨寫信的時候。

葉適

葉適字正則，南宋永嘉人。生於高宗紹興二十年（一一五〇年），死於寧宗嘉定十六年（一二二三年）。孝宗淳熙五年（一一七八年）進士，官至工部侍郎，知建康府兼沿江制置使。寧宗時，韓侂胄發動對金戰爭，兵敗，以罪死，葉適被誣附和韓侂胄起兵，奪職去官。晚年，居永嘉城外水心村，人稱水心先生。著有水心文集、別集、習學記言等。事迹詳宋史卷四三四儒林傳及宋元學案卷五四水心學案。

這裏選錄了財計上和習學記言若干條。

在學術思想上，葉適是南宋永嘉學派的集大成者。黃宗羲在艮齋學案中曾說：「永嘉之學，敎人就事上理會，步步着實，言之必可使行，足以開物成務。蓋亦鑒一種閉眉合眼、朦朧精神，自附道學者，於古今事物之變，不知爲何等也。」因此，葉適在政治上是和主和派作鬥爭的主戰派，在哲學上，則是和朱熹一派的「坐而講堯、舜、三代之舊，不思夷夏之分」的所謂性理之學作鬥爭的唯物主義派。

對於當時有關南宋存亡的對金關係問題，葉適首先和妥協投降派堅決劃清界限，

主張抵制金軍，規復「故疆」。但他不贊成韓侂胄的那種無準備的冒險作法，而主張實行所謂的「堡塢之議」。其具體辦法是：「先擇瀕淮沿漢數十州郡，牢作家計。州以萬家爲率，國家大捐緡錢二千萬爲之立廬舍，具牛種，置器仗。耕織之外，課習戰射。計一州有二萬人勝兵，三數年間，家計完實，事藝精熟。二十萬人聲勢聯合，心力齊同。敵雖百萬，不敢輕撓。如其送死，倚塹以待。當是時，我不渝約，挑彼先動，因其際會，河南可復。既復之後，於已得之地更作一重。」他認爲這樣進行，便可以收到「氣壯志強，實力足恃。雖無大戰，敵自消縮。況謀因力遷，雖大戰亦無難」（以上均見水心學案）的效果。這種依靠人民，層層設防，步步推進的計劃，在當時的情況下，是合於「言之必可使行」的原則的。

葉適在政治經濟思想上，也具有樸素的唯物主義傾向。在治勢篇裏，他主張要認清天下的形勢，並根據國家客觀存在的條件，採取主動的辦法，使形勢爲自己所利用，而不致爲形勢所逼迫。他認爲這是治理國家的根本方針。

在紀綱篇，他認爲國家的紀綱和法度雖然是一致的，但兩者所關涉的方面有細、大的不同。法度的缺失，遠不及紀綱的缺失之嚴重。實際上，他所謂的紀綱，就是統治階級在政治上處理中央和地方以及各階級、階層間的關係的根本原則和相應的制

度問題。

在財計篇，他說：「夫聚天下之人，則不可以無衣食之具。」又說：「古之人未有不善理財而爲聖君賢臣者。」他區別了「理財」和「聚斂」的根本不同所在。他認爲「以天下之財與天下共理之」，「不以自利，雖百取而不害」。這是說取之於民而用之於民的才是「理財」，取之於民而用以自利的就是「聚斂」。他很感慨地說：「今之言理財者，聚斂而已矣。」他認爲「有民然後有君，有君然後有國」。這些都是對傳統的「以義爲利，不以利爲利」和「民爲邦本」的思想的發揮。他不是把義和利絕對地分開，而是把義和利密切地結合起來；不是把君放在民的前面，而是把民放在君的前面。這表現了一種樸素的民主思想的因素。

習學記言是葉適對於哲學遺產的總批判書，他的批判對象，據陳振孫說：「自孔子之外，古今百家，隨其淺深，咸有遺論，無得免者」（直齋書錄解題卷十），不僅涉及了廣泛的範圍，而且也抓住了關鍵性問題。通過這些批判，顯示出葉適思想的唯物主義光芒。他首先在世界觀上，反對了老子關於道「先天地生」的觀點和「盡遺萬事而特言道」的學風。他認爲，「自古聖人，中天地而立，因天地而教，道可言，未有於天地之先而言道者。」又說：「物之所在，道則存焉。……道雖廣大，理備事足，而終歸之於物。」

在進卷總義中，他更明白地說：「上古聖人之治天下，至矣。其道在於器數；其通變在於事物；……無驗於事者，其言不合；無考於器者，其道不化；論高而實違，是又不可也。」在葉適看來，所謂道就存在於具體的「器」和「物」之中，必須從事具體器和物的分析，才能掌握抽象的原則。他認爲「道」不能離開器物而獨存，乃是古代儒者的眞正傳統，所以「周官言道則兼藝」（習學記言卷七），「詩稱禮樂，未嘗不兼玉帛、鐘鼓」，「禮非玉帛所云，而終不可以離玉帛；樂非鐘鼓所云，而終不可以離鐘鼓」。如果「盡遺萬事而特言道」，便是「離言以爲禮，離行以爲樂」，便是「言行不相待，而寄之以禮樂之虛名，不惟禮樂無所據，而言行先失其統」（同上卷八）了。這裏，他所說的「道」，雖然有封建倫常綱紀的意思，但他認爲「道」是不能離開「天地」「器」「物」而存在的。

從這個觀點出發，葉適在認識論上，既首先注重耳目之官的感性認識，又注重思想、言說的理性認識。他主張「欲折衷天下之義理，必盡考詳天下之事物而不謬」（水心文集卷二十九題姚令威西溪集）。他認爲感性認識是由外到內的，而理性認識則由內到外，「古人未有不內外交相成而至於聖賢」的。他還不能理解到認識是反映客觀世界的意識作用，但是由於對於「內外交相成」的體驗，他覺察到了感性認識和理性認識的相互關係。他反對那種離開外在的事物，「賤耳目」而「專以心性爲宗主」或

「獨持心」的各色各樣的唯心主義思想。他的認識論和世界觀，基本上是一致的。

更進一步，在倫理思想上，葉適以爲人生根本是動的。他反對以人性爲靜，和以物爲欲的學說。他認爲把天理和人欲完全分割的說法是「擇義未精」的。對於漢高祖和唐太宗的評價問題，他和陳亮的意見不完全相同。陳亮認爲漢高祖和唐太宗所以能夠建立功業，是由於他們有「拯民于塗炭之心」，或有「救民之心」，從動機着眼。葉適則認爲他們都不是爲人民而是爲自己謀利益的人物，雖然從客觀的效果上說，他們在得志以後的作爲對於當時人民比較有利。這樣評價歷史人物，就表現了具體分析的精神。

此外，他對於儒家傳統的六經及戰國諸子等重要文獻，在習學記言裏，也提出了不少疑問和非難，尤其對於道學正統派的所謂「子思得之曾子，孟軻本之子思」的道統傳授說，反對得更爲激烈。他一方面用「曾子不在四科之目，……舍孔子而宗孟軻，則於本統離矣」（孫之宏習學記言嘉定十六年序）爲理由，揭露了正統派對哲學史的揑造；另一方面，又對周、程、張、朱所代表的「近世之學」進行了尖銳的搏鬥。認爲他們都是「出入於佛老甚久」（習學記言卷四九），認爲「程氏誨學者必以敬爲始」「非孔氏本旨」（文集卷一〇敬亭後記），程張氏的解經「未幾於性」（文集卷十二陰陽精義序），朱

熹「聽蔡季通預卜藏穴」爲「通人大儒之常患」。這種敢於對空談性理的道學鬥爭的精神，在當時是有進步意義的。

但是，應該指出，葉適並沒有完全跳出唯心主義和形而上學的舊框子。這表現在他的論「一」與「兩」的對立統一關係上。他在進卷中庸一文裏，曾說：「道原於一而成於兩，古之言道者必以兩。凡物之形，陰陽、剛柔、逆順、向背、奇耦、離合、經緯、紀綱，皆兩也。夫豈惟此，凡天下之可言者皆兩也，非一也。一物無不然，而況萬物？萬物皆然，而況其相禪之無窮者乎？」從這一段話看，葉適顯然已經覺察到對立面相互統一的原理，包含有辯證法的因素。但接着又說：「及其爲兩也，則又形具而機不運，迹滯而神不化，然則是終不可耶？彼其所以通行於萬物之間，無所不可而無以累之，傳於萬世而不可易，何歟？嗚乎，是其所謂中庸者耶？然則中庸者所以濟物之兩而明道之一者也。爲兩之所能依而非兩之所能在者也。水至於平而止，道至於中庸而止矣。」這樣，一進入了社會歷史理論的領域，他就離開了眞理。中庸旣在於調和矛盾的對立（「濟物之兩」），而闡發其實質上的統一（「明道之一」），當然也就不能允許有徹底的階級鬥爭。因而他一方面深刻地揭發了南宋時代貴族勢家和廣大人民在經濟利益上的尖銳矛盾，主張對貴族勢家的封建特權加以限制（別集卷二民事上中）；另一方面又

不承認「廣、勝、黃巢之流」的「閭巷小人」有「議政」的權力（文集卷二〇故禮部尚書龍圖閣學士黃公墓誌銘）。而且還大倡其「富人者州縣之本，上下之所賴也」的「富人爲國富」的論調（別集卷二民事下）。他要求的是「水至於平而止，道至於中庸而止」，也就是說要以「州縣之本、上下之所賴」的「富人」爲最終界限，他的哲學思想體系中的階級烙印是十分明白的。

財計上

理財與聚斂異。今之言理財者，聚斂而已矣。非獨今之言理財者也，自周衰而其義失，以爲取諸民而供上用，故謂之理財；而其善者，則取之巧而民不知，上有餘而下不困，斯其爲理財而已矣。故君子避理財之名，而小人執理財之權。夫君子不知其義而徒有仁義之意，以爲理之者必取之也，是故避之而弗爲；小人無仁義之意而有聚斂之資，雖非有益於己而務以多取爲悅；是故當之而不辭，執之而弗置。而其上亦以君子爲不能也，故舉天下之大計屬之小人；雖明知其負天下之不義而莫之卹，以爲是固當然而不疑也。嗚呼！使君子避理財之名，小人執理財之權，而上之任用亦出於小人而無疑，民之受病，國之受謗，何時而已！

夫聚天下之人，則不可以無衣食之具。或此有而彼亡，或此多而彼寡，或不求則伏而不見，或無節則散而莫收，或消削而浸微，或少竭而不繼，或其源雖在而浚導之無法，則其流壅遏而不行。是故以天下之財與天下共理之者，大禹周公是也。古之人未有不善理財而爲聖君賢臣者也，若是者，其上之用度固已沛然滿足而不匱矣。後世之論，則以小人善理財而聖賢不爲利也。聖賢誠不爲利也，上下不給，而聖賢不知所以通之，徒曰我不爲利也，此其所以使小人爲之而無疑歟！

當熙寧之大臣〔一〕，慕周公之理財，爲市易之司以奪商賈之贏〔二〕，分天下以債而取其什二之息〔三〕，曰：「此周公泉府之法〔四〕也。」天下之爲君子者，又從而爭之曰：「此非周公之法也，周公不爲利也。」其人又從而解之曰：「此眞周公之法也，聖人之意，六經之書，而後世不足以知之。」以此嗤笑其辯者，然而其法行而天下終以大弊。故今之君子，眞以爲聖賢不理財，言理財者必小人而後可矣。

夫泉府之法，斂市之不售、貨之滯於民用者，以其賈買之；其賒者，祭祀喪紀皆有數，而以國服爲之息〔五〕。若此者，眞周公之所爲也。何者？當是時，天下號爲齊民，未有特富者也。開闔斂散輕重之權一出於上，均之田而使之耕，築之室而使之居，衣食之具無不畢擧。然而祭祀喪紀猶有所未足，而取於常數之外，若是者，周公不予則誰予之？將無以充其用而遂予之也？則民

一切仰上而其費無名，故賒而貸之，使以日數償而以其所服者爲息。且其市之不售、貨之滯於民用者，民不足，於此而上不斂之，則爲不仁。然則二者之法，非周公誰爲之？蓋三代固行之矣。今天下之民，不齊久矣，開闔斂散輕重之權不一出於上，而富人、大賈分而有之，不知其幾千百年也，而遽奪之，可乎？嫉其自利而欲爲國利，可乎？嗚呼！居今之世，周公固不行是法矣。

夫學周公之法於數千載之後，世異時殊，不可行而行之者，固不足以理財也。謂周公不爲是法而以聖賢之道不出於理財者，是足爲深知周公乎？且使周公爲之，固不以自利，雖百取而不害，而況盡與之乎？然則奈何君子避理財之名，苟欲以不言利爲義，坐視小人爲之，亦以爲當然而無怪也！徒從其後躍蹙而議之，厲色而爭之，然則仁者固如是耶？

今天下之財，亦可得而略計矣。黃帝、堯、舜以來，財之在天下，今其不知取者幾也？秦漢之後，創取於民，後世日以增益，今其棄而不求者幾也？天下之遺利，天下之所不知，不得而用之者幾也？抑猶有上之所未斂者乎，抑已盡斂而不可復加歟？然則有民而後有君，有君而後有國，有君有國而後有君與國之用。非民之不以與其上也，而不足者何說？今之理財者，自理之歟，爲天下理之歟？父有十子，闔其大門，日取其子而不計其後，將以富其父歟？抑愛其子者必使之與其父歟？抑孝其親固將盡困其子歟？抑其父固共其子之財歟？然則今之開闔斂散輕重之權，有餘不足之數，可以一辭而決矣。奈何以聚斂爲理財，而其上至於使小人？君子以爲不當

理財而聽其絕而不繼？若是者，何以爲君子哉！（水心文集卷四）

注釋

〔一〕熙寧（一〇六八——一〇七七年），宋神宗的年號。大臣，指王安石。

〔二〕市易，王安石新法之一。立市易省於市，凡人民的貨物停滯而不能出賣的，官府評價收買；或用官物交換。

〔三〕指青苗法。

〔四〕泉府之法，見周禮地官司徒泉府。下文的「泉府之法」，是概括周禮說的。

〔五〕以國服爲之息，見周禮地官司徒泉府，鄭玄注：「以其於國服事之稅爲息也。於國事變園廛之田而貸萬泉者，則朞出息五百。」

習學記言　節錄

君子之當自損者，莫如懲忿而窒慾；當自益者，莫如改過而遷善，故亦以二卦〔一〕象之。蓋皆非剛陽不能，而柔陰無預乎其間也。若使內爲純剛而忿不待懲，慾不待窒，剛道自足而無善可遷，無過可改，則堯、舜、禹、湯之所以修己者廢矣。然後知近世之論學，謂動以天爲無妄，而以天理人欲爲聖狂之分〔二〕者，其擇義未精也。（卷二易）

「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」〔三〕但不生耳，生卽動，何有於靜？以性爲靜，以物爲欲，尊性而賤欲，相去幾何？

（卷八禮記）

……按洪範耳目之官不思而爲聰明，自外入以成其內也；思曰睿〔四〕，自內出以成其外也。故聰入作哲，明入作謀，睿出作聖；貌言亦自內出而成於外。古人未有不內外交相成而至於聖賢，故堯舜皆備諸德，而以聰明爲首〔五〕。……然後學者盡廢古人入德之條目，而專以心性爲宗主，致虛意多，實力少，測知廣，凝聚狹，而堯舜以來內外交相成之道廢矣。

（卷一四孟子）

夫有天地與人而道行焉，未知其孰先後也。老子私其道以自喜，故曰「先天地生」。又曰「天法道」。又曰「天得一以淸」。且道果混成而在天地之先乎？道法天乎？天法道乎？一得天乎，天得一乎？山林之學，不稽於古聖賢，以道言天，而其慢侮如此。及其以天道言人事，則又忘之。故曰「不爭而善勝，不言而善應，不召而自來」。又曰「天道其猶張弓」〔六〕。則是爲天者常以機示物，而未嘗法道之虛一無爲也。然則從古聖賢者畏天敬天，而從老氏者疑天慢天，妄窺而屢變，玩狎而不忌，其不可也必矣。

（卷一五老子）

……舜言「人心惟危，道心惟微」〔七〕，不止於治心，箕子「思曰睿」，不在心。古之聖賢，無獨指心者，至孟子始有盡心知性、心官賤耳目之說〔八〕。然則辯士素隱〔九〕之流固多論心，而孟荀爲

甚焉。……

……「有物混成，先天地生」，老氏之言道如此。按自古聖人中天地而立，因天地而教，道可言，未有於天地之先而言道者。……（卷四四荀子）

……按古詩作者，無不以一物立義，物之所在，道則在焉，物有止，道無止也。非知道者不能該物，非知物者不能至道。道雖廣大，理備事足，而終歸之於物，不使散流。此聖賢經世之業，非習爲文詞者所能知也。……（卷四七呂氏文鑑）（同上）

注釋

〔一〕二卦，指周易的損卦和益卦。

〔二〕近世之論學，指程朱派的學說。程頤易傳無妄卦說，無妄「爲卦，乾上震下。震，動也。動以天爲無妄，動以人欲則妄矣。」

〔三〕見禮記樂記。

〔四〕睿是聰明。這是說要思考才得聰明。

〔五〕尚書堯典稱堯「欽明文思」，東晉姚方興所上舜典有「濬哲文明」的話。

〔六〕以上見老子二十五、三十九、七十三、七十七各章。

〔七〕見僞古文尚書大禹謨。

〔八〕孟子盡心上：「盡其心者，知其性也。」告子上：「耳目之官不思……心之官則思……先立乎其大者，則其小者不能奪。」

〔九〕素隱，語本禮記中庸「素隱行怪」。鄭注：「素讀如『攻城破其所傃』之傃。傃，猶鄉（同向）也。言方鄉避害，隱身而行詭譎，以作後世名也。」

鄧牧

鄧牧字牧心，浙江錢塘人。生於宋理宗淳祐七年（一二四七年），死於元成宗大德十年（一三〇六年）。關於他的身世，史書上沒有記載。洞霄圖志中有鄧文行先生傳，其中說他少年時候，「讀莊列，悟文法，下筆追古作者。及壯，視名利薄之。徧遊方外，歷覽名山。逢寓止，輒杜門危坐，晝夜唯一食。」他自己在逆旅壁記中也說：「余家世相傳，不過書一束。」可見他是出身於所謂「書香之家」的知識分子。宋亡後，他決心不做元朝的官，到餘杭大滌山中的洞霄宮隱居。所著有伯牙琴（文集）、洞霄詩集和洞霄圖志。洞霄圖志只是一些關於道院的記載以及道士的小傳，沒有什麼哲學思想。他的具有哲學思想的代表作是伯牙琴。這是宋亡以後他隱居時的作品。這裏選錄了伯牙琴中的君道和吏道兩篇。

鄧牧生當宋元之際民族矛盾和階級矛盾都極其尖銳化的時代，一方面懷着悲憤的心情，堅持民族氣節，雖在隱居之中，也並沒有完全忘情於世事人道，對元朝統治者的黑暗統治給以嚴肅的無情的揭露和批判，表同情於人民；但另一方面，由於時代

和階級的局限，使他看不到人民的力量，因而提不出積極的具體解決方案。結果，使不得不在無可奈何的情況之下，「遙蕩於無何有之鄉」（代問道書）。他自稱爲「三敎外人」，意思是表明他不列入任何正宗的行列。但實質上，他的學術思想不僅和他在集虛書院記裏對孟集虛的批評一樣，是「儒者，而寄迹道家者流」，而且也吸收了一部分佛家的學說。

在君道篇裏，鄧牧尖銳地抨擊了封建君主專制制度。他指出：皇帝就是最大的掠奪者和剝削者。他認爲「所謂君者」，「狀貌咸與人同」，並不是什麼「四目兩喙，鱗頭羽臂」的怪物，而是「夫人固可爲」的。其所以要「立君」，是爲了「人民」而非「爲君」。現在的君主反而「奪人之所好，聚人之所爭」，「以四海之廣，足一夫之用」，要想得到「長治久安」，是不可能的。

在吏道篇裏，他對封建官吏提出了憤怒的控訴。他說：「今一吏，大者至食邑數萬，小者雖無祿養，則亦並緣爲食以代其耕，數十農夫力有不能奉者」，而在這樣的「小大之吏布於天下，取民愈廣，害民愈深」的情況之下，一方面是「才且賢者愈不肯至」，又一方面，「使不肖游手往往入於其間」，這和「率虎狼牧羊豕」一樣，如何能收到「蕃息」的效果呢？

從上述情況出發，鄧牧強調地指出：在暴君和酷吏壓迫之下，人民無法生活下去，要起來進行反抗，不僅是必然的，而且是合理的：「夫奪其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之亂也，由奪其食；人之危也，由竭其力。而號爲理民者，竭之而使危，奪之而使亂。」這反映了封建社會統治者與被統治者不可調和的矛盾。

但是，鄧牧並沒有從這裏得出積極前進的結論，而是把自己引入到一種虛無飄渺的消極倒退的幻想。他認爲暴君和酷吏的壓迫以及人民的反抗，都是從秦以後才發生的，在秦以前的古代並不如此。他對古代作了一番空想、虛構和童話性的描繪，在和當時現實的強烈對比中，刻劃出一個幸福美好的烏托邦。

在鄧牧所幻想的烏托邦社會裏，也有皇帝。但他只是公共事務的最高管理者，而不是最大的剝削者和掠奪者。皇帝的生活和老百姓一樣，只是「飲食未侈」，「宮室未美」；他的身份和地位，也和老百姓差不多，還是「其分未嚴」，「其位未尊」。因此，就產生了這樣的現象，大家推來推去不願做皇帝。但是一旦有人被選爲皇帝，大家便都「樂戴而不厭，惟恐其一日釋位而莫之肯繼」。（以上均見君道篇）

在他所幻想的烏托邦社會裏，也有官吏。但他們只是被選出來幫助皇帝管理公共事務的人，而不是特殊階級。因爲那時「君民間相安無事，固不得無吏」，只是「爲員

不多」。這些少數的官吏既然被選了出來，就能夠爲人民謀福利，而「天下陰受其賜」。

在這樣的社會裏，鄧牧認爲「天下非甚愚」，是不會有人「厭治思亂，憂安樂危」，而是「可以常治安」的。一切人民雖然「爲業不同」，但都是「皆所以食力」的勞動者。這些幻想，顯然是受了老子的「小國寡民」和莊子的「至德之世」的學說的影響。如何去實現呢？鄧牧提出了兩條主張：第一是「得才且賢者用之」；第二是「若猶未也，廢有司，去縣令，聽天下自爲治亂安危，不猶愈乎」？（以上均見吏道篇）這種主張，一方面表示出對於舊的社會制度沒有任何妥協，他幻想有一些「才且賢」的官吏出來就可以改善社會面貌，最爲上乘；但另一方面，它的弱點也就明顯地暴露出來，在「一士窮達，常關係天地之大運，豈人力哉」（寶說）的情形之下，他不可能找到這樣合乎理想的人，也就不可能找到實現他的幻想的途徑，而只能撤銷一切統治機構，「聽天下自爲治亂安危」。

所謂「聽天下自爲治亂安危」，只不過是一種不可能實現的幻想，「幻想是弱者的命運」（見兩種烏托邦，列寧全集第十八卷，三四九——三五〇頁），憑着這種幻想當然不能解決現實問題，因此，鄧牧除了以文字爲武器對現實進行揭露與批判外，便只好一方面產生「一事成敗，一物完毀，莫不有數行其間；豈有天地大運，治亂廢興，非是

數所爲者」(寶說)的「知其不可奈何而安之若命」的莊子的悲觀絕望的思想；一方面則用「一切境界，如幻如夢，了無一法，何有變動？……如空中花，維目之眩。空本無花，惑我眞見。……維此如如，不成不壞，是爲眞寶，萬古恆在。」(永慶院記)的佛家萬法皆空唯心論來自我陶醉。這就又從烏托邦的幻想墮入到否定一切現實的主觀唯心主義的幻覺之中去了。

君道

古之有天下者，以爲大不得已，而後世以爲樂，此天下所以難有也。生民之初，固無樂乎爲君，不幸爲天下所歸，不可得拒者，天下有求於我，我無求於天下也。子不聞至德之世乎？飯糲粱，啜藜藿，飲食未侈也；夏葛衣，冬鹿裘，衣服未備也；土堦三尺，茆茨不翦〔一〕，宮室未美也；爲衢室之訪〔二〕，爲總章〔三〕之聽，故曰「皇帝清問下民」〔四〕，其分未嚴也。堯讓許由而許由逃〔五〕，舜讓石戶之農，而石戶之農入海，終身不反〔六〕，其位未尊也。夫然，故天下樂戴而不厭，惟恐其一日釋位而莫之肯繼也。

不幸而天下爲秦，壞古封建，六合爲一，頭會箕斂〔七〕，竭天下之財以自奉，而君益貴。焚詩

書，任法律，築長城萬里，凡所以固位而養尊者無所不至，而君益孤。惴惴然若匹夫懷一金，懼人之奪其後，亦已危矣。

天生民而立之君，非爲君也，奈何以四海之廣足一夫之用邪？故凡爲飲食之侈、衣服之備、宮室之美者，非堯舜也，秦也。爲分而嚴，爲位而尊者，非堯舜也，亦秦也。後世爲君者歌頌功德，動稱堯舜，而所以自爲乃不過如秦，何哉？書曰：「甘酒嗜音，峻宇雕牆，有一於此，未或不亡。」〔八〕彼所謂君者，非有四目兩喙，鱗頭而羽臂也；狀貌咸與人同，則夫人固可爲也。今奪人之所好，聚人之所爭，「慢藏誨盜，冶容誨淫」〔九〕，欲長治久安，得乎？

夫鄉師里胥〔一〇〕雖賤役，亦所以長人也，然天下未有樂爲者，利不在焉故也。聖人不利天下，亦若鄉師里胥然，獨以位之不得人是懼，豈懼人奪其位哉！夫懼人奪其位者，甲兵弧矢以待盜賊，亂世之事也；惡有聖人在位，天下之人戴之如父母，而日以盜賊爲憂，以甲兵弧矢自衞邪？故曰：「欲爲堯舜，莫若使天下無樂乎爲君；欲爲秦，莫若勿怪盜賊之爭天下。」

嘻！天下何常之有！敗則盜賊，成則帝王。若劉漢中、李晉陽〔一一〕者，亂世則治主，治世則亂民也。有國有家不思所以捄之，智鄙相籠，强弱相陵，天下之亂何時而已乎！

（伯牙琴）

注　釋

〔一〕史記自序說墨子形容堯舜的儉德：「堂高三尺，土階三等，茅茨不翦……。」茅茨，用茅草蓋的屋。土階，用泥土做的台階。

〔二〕列子仲尼：「堯治天下五十年，不知天下治歟不治歟，乃微服遊於康衢。」又管子桓公問：「黃帝立明臺之議者，上觀於賢也；堯有衢室之問者，下聽於人也。」衢室之訪本此。衢室，是說平民所住的地方。

〔三〕總章，帝王所住的堂屋。呂氏春秋孟秋「天子居總章左个」，高誘注：「西方總成萬物彰明之也，故曰總章。」

〔四〕見尚書呂刑。清問，詳細問訊。

〔五〕許由，相傳是唐堯時隱居不仕的高士。史記伯夷列傳：「堯讓天下於許由，許由不受，恥之，逃隱。」

〔六〕莊子讓王篇：「舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農……夫負妻戴，攜子以入於海，終身不反也。」

〔七〕語出史記張耳陳餘列傳。會，會計，頭會是按人口收稅。箕斂，用簸箕斂集。頭會箕斂，指苛征暴斂。

〔八〕見僞古文尚書五子之歌。

〔九〕見周易繫辭。

〔一〇〕鄉師里胥，鄉村的小吏。

〔一一〕劉漢中，漢高祖劉邦；李晉陽，唐高祖李淵。劉邦曾爲漢中王，李淵在隋時曾留守晉陽。

吏道

與人主共理天下者，吏而已。內九卿、百執事〔一〕，外刺史、縣令，其次爲佐，爲史，爲胥徒，若是者，貴賤不同，均吏也。

古者(軍)〔君〕民間相安無事。固不得無吏，而爲員不多。唐虞建官，厥可稽已，其去民近故也。擇才且賢者，才且賢者又不屑爲，是以上世之士高隱大山深谷，上之人求之，切切然恐不至也。故爲吏者常出不得已，而天下陰受其賜。後世以所以害民者牧民，而懼其亂、周防不得不至，禁制不得不詳，然後小大之吏布於天下，取民愈廣，害民愈深，才且賢者愈不肯至，天下愈不可爲矣。今一吏，大者至食邑數萬，小者雖無祿養，則亦並緣爲食以代其耕，數十農夫力有不能奉者，使不肖游手往往入於其間，率虎狼牧羊豕而望其蕃息，豈可得也！

天下非甚愚，豈有厭治思亂、憂安樂危者哉？宜若可以常治安矣，乃至有亂與危，何也？夫奪其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之亂也，由奪其食；人之危也，由竭其力。而號爲理民者，竭之而使危，奪之而使亂，二帝三王平天下之道，若是然乎！

天之生斯民也，爲業不同，皆所以食力也。今之爲民〔二〕不能自食，以日夜竊人貨殖，摟而

取之，不亦盜賊之心乎？盜賊害民，隨起隨仆，不至甚焉者，有避忌故也。吏無避忌，白晝肆行，使天下敢怨而不敢言，敢怒而不敢誅；豈上天不仁，崇淫長姦，使與虎豹蛇虺均爲民害邪？

然則如之何？曰：「得才且賢者用之。若猶未也，廢有司，去縣令，聽天下自爲治亂安危，不猶愈乎！」

（伯牙琴）

注釋

〔一〕九卿，指朝廷中各部門的主管大臣；百執事，指其他大小官員。

〔二〕「爲民」，即爲人民做事，指官吏。爲，讀去聲。

羅欽順

羅欽順字允升，號整菴，江西泰和縣人。生於明憲宗成化元年（一四六五年），死於世宗嘉靖二十六年（一五四七年）。曾做過南京國子監司業，因與太監劉瑾不合，被廢爲民。劉瑾被誅以後復職，官至南京吏部尚書。丁父憂後，幾次起用，都不願做官，里居二十多年，潛心著書，足不入城市。他的哲學著作有困知記和續記、再續、三續、四續等七卷，此外有整菴存稿二十卷。事迹詳明史卷二八二儒林傳及明儒學案卷四七諸儒學案。

這裏選困知記中若干條，及答歐陽少司成崇一。

羅欽順與王守仁同時，是個有唯物主義思想的哲學家。當時道學中的主觀唯心主義——陸九淵的心學——爲王守仁所積極發揚，與歷來代表正統思想的客觀唯心主義——程朱派理學——有着內部矛盾。羅欽順自稱道學家，推崇程朱，反對陸王的主觀唯心主義。但實質上，他和程朱的思想却有很大區別。因此，他不但和陸王思想矛盾，對程朱思想也有不可調和的矛盾。

首先，羅欽順認爲「氣」是世界的本原；「理」是由於「氣」的運動變化而產生的規律，不是神秘莫測、主宰一切的東西。他說：「通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，……千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是卽所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者……疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。」（困知記卷上）又說：「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之，往而來，來而往，便是轉折處也。」（續記卷上）說明物質的「氣」是世界的本源，它有內在的運動特性，「理」不過是「氣」運動變化的規律，「理只是氣之理」，不能離開氣而單獨存在。

他還進一步闡發道：「氣聚而生，形而爲有，有此物卽有此理；氣散而死，終歸於無，無此物卽無此理。」（困知記卷下）「氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也。推之造化之消長，事物之終始，莫不皆然。」（困知記卷下）這是說「理」不能離開事物單獨存在，事物消亡時，它的「理」也就不存在了。天地間萬物在生長消亡着，而聚散的規律就在萬物的內部，並非超乎萬物的聚散之上另有什麼主宰萬物聚散的「理」存在。

羅欽順還認爲自然界最主要的規律是「生生之序」，也就是說一切物質都具有不

斷運動變化的普遍性，同時，各種不同物質又各具有內在的運動變化的特殊性。他說：「天地之大德曰生，生生之謂易，性命之理不出乎此。」(附錄)「蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一常在分殊之中，此所以爲性命之妙也。」(困知記卷上)

由於羅欽順認爲萬物是由「氣」聚成的，「氣」的聚散的規律就是所謂「生生之序」，「氣」形成萬物，於是「理一分殊」。因此他說：「云易有太極，明萬殊之原於一本也。因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？」(困知記卷上)「此理之在天下，由一以之萬，初匪安排之力。會萬而歸一，豈容牽合之私？」(困知記卷上)他在強調「萬殊之原於一本」的同時，也注意到事物的特殊性。他說：「所謂理一者，須就分殊上見得來，方是眞切。」(困知記卷下)「蓋其分旣殊，其爲道也，自不容於無別。」(續記卷上)這裏，他認識到一般不能離開個別而獨立存在，個別又與一般相聯繫，但因爲他誇大了「由一以之萬」的作用，對於事物的特殊性的意義又終究有認識不足之處。這個缺陷在涉及人性論時就充分顯露出來了。

羅欽順首先把人當做一個生物來看待，把人看做是萬物中的一物，而人又具有與萬物不同的特點，人心是思維的器官，在這個範圍內，他的看法具有唯物主義觀點。他

說：「盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。乾道變化，各正性命。人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊。」(困知記卷上)「有心必有意，心之官則思，是皆出於天命之自然，非人之所爲也。」(續記卷下)

但人不只有生物性，而且有社會性、階級性。羅欽順由於階級的限制，不可能認識到人的社會性。他認爲人性是天命的，人初生時，「其理已具」。這個「理」是什麼呢？就是「道心」，就是「仁義禮智」。他不僅把地主階級的人性作爲普遍的人性，而且認爲人生來就是有差別的，所謂「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓則日用而不知」。也由於他不了解人的社會性，曾簡單地把「人道」和「天道」相比附。他說：「天命之謂性，自其受氣之初言也。率性之謂道，自其成形之後言也。蓋形質既成，人則率其人之性而爲人之道，物則率其物之性而爲物之道。均是人也，而道又不盡同，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓則日用而不知。」(困知記卷上)「道心，寂然不動者也，至精之體，不可見，故微；人心，感而遂通者也，至變之用，不可測，故危。」(困知記卷上)「天之道，日月星辰爲之經，風雨雷霆霜雪爲之緯，經緯有常，而元亨利貞之妙在其中矣，此造化之所以成也。人之道，君臣父子夫婦長幼朋友爲之經，喜怒哀樂爲之緯，經緯不忒，而仁義禮智之實在其中矣，此德業之所以成也。」(困知記卷上)

羅欽順既然認爲人有一個「分殊」來的先驗的「理」或者「道心」，他在認識論就不能不陷入唯心主義。他雖然也說過：「人生而靜，卽未發之中，一性之眞，湛然而已。……感於物而動者也，動則萬殊，剛柔善惡於是乎始分矣」（困知記卷上），企圖用「感於物而動」來說明人性的善惡，但他終究認爲人性本來具有「理」，只要「敬」，就可以復其「本體之一」（續記卷下），學者只要循着「博學、審問、愼思、明辨、篤行」（困知記卷上）的道路前進，就可以達到「心」與「理」一的境地。

在社會歷史觀方面，羅欽順的思想有某些積極因素，他說，「世道之升降，繫於人不繫於天」（四續），但仍逃不出循環論的範圍，認爲封建制度是永恆的、絕對的，所謂「天道之變，盡於春夏秋冬，世道之變，盡於皇帝王霸」（困知記卷下）。他的這種觀點，是和他把「人道」和「天道」相比附聯繫在一起的。

羅欽順雖然在人性論、認識論和社會歷史觀上脫不出宋儒理學唯心主義的窠臼，但在宇宙觀問題上，他却堅持唯物主義，展開了對朱熹的客觀唯心主義和陸王派的主觀唯心主義的鬥爭。這一鬥爭在當時歷史條件下，有一定的進步意義。

他認爲陸九淵在侈談格物窮理時，「廣引博徵，無非以曲成其明心之說」。並且舉例說明陸九淵的主張實質上是一種內心精神修養，是禪學的翻版（困知記卷下）。他對

楊簡的批評是「藐焉數尺之軀，乃欲私造化爲己物，何其不知量邪！」（續記卷下）他並且反對王守仁的「良知卽天理」說。他在給歐陽少司成崇一的信中指出：「今以良知爲天理，卽不知天地萬物皆有此良知否？天之高也，未易驟窺，山河大地，吾未見其有良知也，萬物衆多，未易遍擧，草木金石，吾未見其有良知也。」（附錄）此外，他對另一些心學家，如陳白沙、湛甘泉等都有所批評，闢佛更是不遺餘力，頗富有戰鬥性。

在與心學辯難的同時，羅欽順也反對朱熹學說中的「理先氣後」、「理泊在氣上」等論點。但他却仍然自稱道學家，推崇程朱，這是由於理學在當時佔居統治地位所使然。實際上，在宇宙觀問題上，他是利用了程朱的術語，暗中偷換了概念，和程朱「理學」進行鬥爭。

羅欽順生在明朝政治黑暗腐敗的時期，宦官當權，貪汚盛行，弄得民不聊生。羅欽順對當時的民間疾苦，是了解和同情的。他指出：「少壯之民，窘於衣食者，十常八九，……中間一二歲，計粗給或稍有贏餘，貪官汚吏又從而侵削之，受役公門，不過一再，而衣食之資有不蕩然者鮮矣。」因此呼籲「仁人君子能不思所以拯之之策耶。」（三續）但他所謂「拯之之策」仍然是「誠使吾人顧惜廉恥之心，勝於營求富貴之念，三代之盛，未有不可復者」（四續）等空話。他自稱也是「透得富貴功名兩關」（困知記卷上）和

「有志於道」（同上）等等，想從改善道德風尚入手，來拯救搖搖欲墜的封建社會制度。這不僅軟弱無力，而且在當時風起雲湧的農民起義面前只能起一些消極作用。

困知記 選錄

孔子教人，莫非存心養性之事，然未嘗明言之也，孟子則明言之矣。夫心者人之神明，性者人之生理；理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而爲一也。虞書曰：「人心惟危，道心惟微」〔一〕，論語曰：「從心所欲不踰矩」〔二〕，又曰：「其心三月不違仁」〔三〕，孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心」〔四〕，此心性之辨也。二者初不相離，而實不容相混，精之又精，乃見其眞。其或認心以爲性，眞所謂差毫釐而謬千里者矣。……

……夫此理之在天下，由一以之萬，初匪安排之力；會萬而歸一，豈容牽合之私！是故察之於身，宜莫先於性情，卽有見焉，推之於物而不通，非至理也；察之於物，固無分於鳥獸草木，卽有見焉，反之於心而不合，非至理也；必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可亂，斯爲格致之極功，然非眞積力久，何以及此！

自夫子贊易，始以窮理爲言〔五〕。理果何物也哉？蓋通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一

也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是卽所謂理也；初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者因「易有太極」〔六〕一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫易乃兩儀四象八卦之總名，太極則衆理之總名也；云「易有太極」，明萬殊之原於一本也；因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也；斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？斯義也，惟程伯子言之最精，叔子〔七〕與朱子似乎小有未合。今其說具在，必求所以歸於至一斯可矣。程伯子嘗歷舉繫辭「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，「一陰一陽之謂道」〔八〕數語，乃從而申之曰：「陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。」〔九〕學者試以此言潛玩精思，久久自當有所見。謂叔子小有未合者，劉元承〔一〇〕記其語有云：「所以陰陽者道」，又云：「所以闔闢者道。」〔一一〕竊詳所以二字固指言形而上者，然未免微有二物之嫌；以伯子「元來只此是道」之語觀之，自見渾然之妙，似不須更着所以字也。所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：「理與氣決是二物」〔一二〕，又云：「氣强理弱」，又云：「若無此氣，則此理如何頓放？」〔一三〕似此類頗多。惟答柯國材一書有云「一陰一陽往來不息，卽是道之全體」〔一四〕，此語最爲直截，深有合於程伯子之言，然

不多見，不知竟以何者爲定論也？

樂記所言欲與好惡，與中庸喜怒哀樂〔一五〕，同謂之七情，其理皆根於性者也。七情之中，欲較重，蓋惟天生民有欲，順之則喜，逆之則怒，得之則樂，失之則哀，故樂記獨以「性之欲」爲言。欲未可謂之惡，其爲善爲惡，係於有節與無節爾〔一六〕。

理，一也。必因感而後形，感則兩也。不有兩，即無一。然天地間無適而非感應，是故無適而非理。

命之理一而已矣，舉陰陽二字便是分殊，推之至爲萬象；性之理一而已矣，舉仁義二字便是分殊，推之至爲萬事。萬象雖衆，即一象而命之全體存焉；萬事雖多，即一事而性之全體存焉。（卷上）

周子太極圖說篇首「無極」二字，如朱子之所解釋〔一七〕，可無疑矣。至於「無極之眞，二五之精，妙合而凝」〔一八〕三語，愚則不能無疑。凡物必兩而後可以言合。太極與陰陽果二物乎？其爲物也果二，則方其未合之先，各安在耶？朱子終身認理氣爲二物，其源蓋出於此，愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以爲然也。嘗考朱子之言有云：「氣强理弱，理管攝他不得」〔一九〕。若然，則所謂太極者，又安能爲「造化之樞紐，品物之根柢」〔二〇〕耶？惜乎當時未有以此說叩之者。姑記於

此，以俟後世之朱子云。……

正蒙云：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者可與言性矣。」又云：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義」〔三〕。夫人物則有生有死，天地則萬古如一。氣聚而生，形而為有，有此物卽有此理。氣散而死，終歸於無，無此物卽無此理。安得所謂死而不亡者耶？若夫天地之運，萬古如一，又何死生存亡之有？譬之一樹，人物乃其花葉，天地其根榦也。花謝葉枯，則脫落而飄零矣，其根榦之生意固自若也，而飄零者復何交涉？謂之不亡可乎？……

理須就氣上認取，然認氣為理便不是；此處間不容髮，最為難言，要在人善觀而默識之。「只就氣認理」與「認氣為理」兩言，明有分別，若於此看不透，多說亦無用也。（卷下）

窮理譬則觀山，山體自定，觀者移步，其形便不同。故自四方觀之，便是四般面目，四隅觀之，又各是一般面目，面目雖種種各別，其實只是此一山。山之本體，則理一之譬也；種種面目，則分殊之譬也；在人所觀之處，便是日用間應接之實地也。

理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。往而來，來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也。「易

有太極」，此之謂也。若於轉折處看得分明，自然頭頭皆合。程子嘗言：「天地間只有一個感應而已，更有甚事！」〔三二〕夫往者感則來者應，來者感則往者應，一感一應，循環無已，理無往而不存焉。在天在人一也；天道惟是至公，故感應有常而不忒；人情不能無私欲之累，故感應易忒而靡常。夫感應者氣也，如是而感則如是而應；有不容以毫髮差者理也，適當其可則吉，反而去之則凶，或過焉或不及焉則悔且吝，故理無往而不定也。然此多是就感通處說，須知此心雖寂然不動，其沖和之氣自爲感應者，未始有一息之停，故所謂「亭亭當當、直上直下之正理，自不容有須臾之間」〔三三〕，此則天之所命，而人物之所以爲性者也。愚故嘗曰：「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是。」此言殆不可易哉！（續卷上）

愚嘗謂人心之體卽天之體，本來一物，但其主於我者謂之心，非臆說也，乃實見也。若謂其心通者洞見天地人物皆在吾性量之中，而此心可以範圍天地，則是心大而天地小矣，是以天地爲有限量矣。本欲其一，反成二物，謂之知道可乎？「易有太極，是生兩儀」，乃統體之太極〔三四〕。「乾道變化，各正性命」〔三五〕，則物物各具一太極矣〔三六〕。其所以爲太極則一，而分則殊〔三七〕；惟其分殊，故其用亦別。若謂天地人物之變化皆吾心之變化，而以發育萬物〔三八〕歸之吾心，是不知有分之殊矣。既不知分之殊，又惡可語夫理之一哉？蓋發育萬物自是造化之功用，人何與焉？雖

非人所能與，其理卽吾心之理，故中庸贊「大哉聖人之道」而首以是爲言，明天人之無二也，此豈蔽於異說者之所能識耶！況天地之變化萬古自如，人心之變化與生俱生，則亦與生俱盡。謂其常住不滅，無是理也。慈湖〔二九〕誤矣！藐然數尺之軀，乃欲私造化以爲己物，何其不知量哉！……

……易大傳曰：「一陰一陽之謂道」，又曰：「陰陽不測之謂神。」道爲實體，神爲妙用，雖非判然二物，而實不容於相混，聖人所以兩言之也。道之在人則道心是也，神之在人則人心是也，若此處錯認，焉往而不錯乎？或疑所通之理爲道，則道乃在乎事物而不在吾心。殊不知事物之理與吾心之理一而已矣，不然，何謂「一以貫之」？何謂「合內外之道」〔三〇〕？（續卷下）

「思慮未萌而知覺不昧」〔三一〕，朱子嘗有是言，余嘗疑其欠一理字，精思默究，蓋有年矣。輒敢忘其僭越，擬用所字易知字，覺得意義都完。然非敢臆決也。書曰「顧諟天之明命」〔三二〕，論語曰「立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也」〔三三〕，非所覺不昧而何？此實平日存養工夫不容有須臾之間者也。（三續）

注釋

〔一〕見僞古文尚書大禹謨。

〔二〕見論語爲政。
〔三〕見論語雍也。
〔四〕見孟子盡心上。
〔五〕周易說卦：「窮理盡性，以至於命。」
〔六〕周易繫辭上：「是故易有太極，是生兩儀。」
〔七〕程伯子、叔子，即程顥程頤兄弟。
〔八〕見周易說卦及繫辭。
〔九〕見二程遺書卷一。
〔一〇〕元承，劉安節字，永嘉人，二程的弟子。
〔一一〕二語均見二程遺書卷十五。
〔一二〕朱文公文集卷四六答劉叔文：「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪不可分開，各在一處，然不害二物之各爲一物也。」
〔一三〕均見朱子語類卷四。
〔一四〕見朱文公文集卷三九。國材名翰。
〔一五〕禮記樂記：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。」禮記中庸：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」
〔一六〕禮記樂記：「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」

〔一七〕周敦頤太極圖說「無極而太極」，朱熹注：「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也。故曰：『無極而太極。』非太極之外復有無極也。」

〔一八〕見周敦頤太極圖說。朱熹注：「眞以理言，無妄之謂也。精以氣言，不二之名也。凝者聚也，氣聚而成形也。蓋性爲之主，而陰陽五行爲之經緯。」

〔一九〕見朱子語類卷四。

〔二〇〕見注一七。

〔二一〕均見張載正蒙太和篇。

〔二二〕見二程遺書卷一五。

〔二三〕同上。

〔二四〕通書理性命章朱熹注：「五行之異，本二氣之實；二氣之實，又本一理之極，是合萬物而言之，爲一太極而已也。」案朱熹所說的太極，指理；兩儀，指陰陽，卽二氣。「統體之太極」，卽是說合萬物而言的統一的「理」。

〔二五〕見周易乾卦彖辭。

〔二六〕通書理性命章朱熹注：「自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以爲體，故萬物之中各有一太極。」

〔二七〕朱子語類卷九四：「蓋統體是一太極，然又一物各具一太極。」

〔二八〕語本禮記中庸：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」

〔二九〕慈湖，楊簡的別稱。

〔三〇〕見禮記中庸。

〔三一〕見朱文公文集卷三二答張欽夫。

〔三二〕見禮記大學引僞古文尙書太甲逸文。

〔三三〕見論語衞靈公。

答歐陽少司成崇一〔一〕節錄

……來書凡三段。第一段，申明良知卽天理之說甚悉。……然人之知識不容有二，孟子本意但以不慮而知者名之曰良〔二〕，非謂別有一知也。今以知惻隱知羞惡知恭敬知是非爲良知，知視知聽知言知動爲知覺，是果有二知乎？夫人之視聽言動，不待思慮而知者亦多矣，感通之妙捷於桴鼓〔三〕，何以異於惻隱羞惡恭敬是非之發乎？且四端〔四〕之發，未有不關於視聽言動者，是非必自其口出，恭敬必形於容貌，惡惡臭輒掩其鼻，見孺子將入於井，輒匍匐而往救之，果何從而見其異乎？知惟一爾，而强生分別，吾聖賢之書未嘗有也。……

「天性之眞，明覺自然，隨感而通，自有條理，是以謂之良知，亦謂之天理。」僕雖耄，固知賢

契〔五〕所得在此數語，然其誤處亦在此數語。……夫謂良知即天理，則天性明覺只是一事，區區之見要不免於二之。蓋天性之眞乃其本體，明覺自然乃其妙用；天性正於受生之初，明覺發於既生之後；有體必有用，而用不可以爲體也。……孔子嘗言知道知德矣〔六〕，曾子嘗言知止矣〔七〕，子思嘗言知天知人矣〔八〕，孟子嘗言知性知天矣〔九〕，凡知字皆虛，下一字皆實〔一〇〕。虛實旣判，體用自明，以用爲體，未之前聞也。况明道先生嘗釋知覺二字之義，云「知是知此事，覺是覺此理」，尤爲明白易見。……

夫天人物我，其理無二。來書「格物工夫惟是隨其位分，修其日履」。雖云與佛氏異，然於天地萬物之理一切置之度外，更不復講，則無以達夫一貫之妙，又安能盡己之性以盡人物之性，贊化育而參天地哉〔一一〕？此無他，只緣誤認良知爲天理，於天地萬物上，良知二字自是安着不得，不容不置之度外爾。……

第二段所論學問思辨工夫，與僕所聞亦無甚異，但本領既別，則雖同此進爲之方，先後緩急自有不可得而同者。蓋以良知爲天理，則易簡在先，工夫居後，後則可緩；陳白沙所謂「得此欛柄入手，更有何事？自茲以往，但有分殊處合要理會」〔一二〕是也。謂天理非良知，則易簡居後，工夫在先，先則當急，中庸所謂「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必强」是也。……

第三段所論教學本原與夫後世學術之弊，亦可謂句句合矣。但微意所在，乃專以尊奉良知

從事於易簡者爲是，窮究物理博通於典訓者爲非，只緣本領不同，故其去取若是。夫孔孟之絕學，至二程兄弟始明，二程未嘗認良知爲天理也，以謂有物必有則，故學必先於格物。今以良知爲天理，乃欲致吾心之良知於事事物物（此語見傳習錄。來書亦云：「致其良知於日履之間以達之天下」），則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣，無乃「不得於言」〔三〕乎？……

格致與博物洽聞不同，先儒已自說破。彼徒博而不知反諸約者，望其入道，誠亦難矣。若夫講之精，辨之悉，知之明而學之果不差焉，斯固吾夫子之所謂好學者，豈易得哉！學既不差，安有源遠本披〔四〕之患！本披源遠，皆差之毫釐而不自覺者也。嗟乎！安得先覺之君子特起於今之世以盡覺夫未覺者哉！……

（困知記卷五附錄）

注　釋

〔一〕崇一，歐陽德（一四九七——一五五四年）字，號南野，江西泰和人，王守仁的弟子。這書題下原注「甲午秋」三字。甲午即明世宗嘉靖十三年（一五三四年），這年歐陽德任南京國子監司業。少司成是唐朝的官名。唐高宗龍朔二年（六六二年），改國子監爲司成館，祭酒稱爲大司成，司業稱爲少司成，所以這裏稱歐陽德爲少司成。

〔二〕孟子盡心上：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」

〔三〕桴，同枹，即鼓槌。用鼓槌擊鼓，立刻發聲，所以說捷於桴鼓。

〔四〕孟子公孫丑上：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」

〔五〕賢契，即賢友，古代對後輩的稱呼。

〔六〕孟子告子上引孔子曰：「爲此詩者，其知道乎！」論語衛靈公：「子曰：『由，知德者鮮矣。』」

〔七〕禮記大學：「知止而後有定。」相傳大學是曾參所作。

〔八〕禮記中庸：「思知人，不可以不知天。」相傳中庸是子思所作。

〔九〕孟子盡心上：「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。」

〔一〇〕所謂虛，是指動詞；實，是指名詞。

〔一一〕禮記中庸：「唯天下至誠爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣。」

〔一二〕見陳獻章與林郡博書。

〔一三〕不得於言，語本孟子公孫丑上。

〔一四〕披，裂壞。史記范雎傳：「木實繁者披其枝。」

王守仁

王守仁，字伯安，當時學者稱爲陽明先生，浙江餘姚人，生於明憲宗成化八年（一四七二年），卒於世宗嘉靖七年（一五二八年）。他出身於官僚地主家庭，初以進士授刑部雲南清吏司主事，後改兵部。正德元年（一五〇六年），以忤太監劉瑾，貶官貴州龍場驛丞。五年後，陞江西廬陵縣知縣。後陞任都察院左僉都御史，巡撫南贛、汀、漳等地。他曾多次主持鎮壓農民起義和少數民族暴動的罪惡活動。當時，江西、福建、廣東、湖南一帶，農民起義風起雲湧，他費盡心機督兵「剿撫」。他的所謂「平亂」措施，一方面是興辦地方地主武裝和實行「十家牌法」，以加強對人民的暴力統治；另方面，又到處發佈「告諭」，宣揚他的反動哲學思想，從思想上控制和麻醉人民。正德十三年晉陞都察院右副都御史。後又以平定寧王宸濠叛亂，授南京兵部尚書，封「新建伯」。他的著作後人輯爲王文成公全書。其中傳習錄三卷，是代表他哲學思想的主要文獻，爲其門人所輯錄。事跡詳明史卷一九五及明儒學案卷十姚江學案。

王守仁的哲學思想是陸象山「心學」流派的繼續。他進一步發揮了陸象山的「宇宙

便是吾心，吾心卽是宇宙」（象山先生全集雜說）的主觀唯心主義命題。他認爲「心之本體無所不該」（傳習錄下），客觀事物的存在乃是人之主觀知覺作用的結果，一切都是從「心」派生出來的。在他看來，沒有被心知覺到的東西是不存在的。他說：「以其明覺之感應而言則爲之物。」（答羅整菴少宰書）又說：「我的靈明便是天地鬼神（按當時一般人認爲鬼神是確實存在的）的主宰，……天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。」（傳習錄下）他完全顚倒了存在和思維的正確關係，把歷史上思孟派以來的主觀唯心主義哲學發展到了最高峯。

與這種主觀唯心主義世界觀直接相聯結的，是他的「致良知」的學說。他說：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」（答顧東橋書）又說：「知善知惡是良知。」（傳習錄下）他認爲「良知」乃是人人具有的「不待學而有，不待慮而得」（書朱守乾卷）的天賦本性。有些人「良知」不顯露，是由於被「私欲」所蒙蔽之故，而要除掉人的「私欲」，恢復「本心」，就必須有「致良知」的功夫。

「致良知」就是恢復「良知」，達到「良知」的極至的意思。王守仁認爲「致知在於格物」的「格」當「正」字講，「物」是指人的意念，而不是指客觀事物。他說：「致知必在於

格物。物者，事也，凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。」（大學問）所以「格物」就是「格心」、「正心」，也就是去「物欲」的「昏蔽」。他既然認爲「心自然會知」，「心外無理，心外無事」，要「知」，當然不必「外心以求理」（答顧東橋書）。「心」（卽「良知」）就是「天理」，因此「認識」在他看來不過是「良知」的自我認識而已。因而他說：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也；吾心之良知，卽所謂『天理』也；致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理而爲一者也。」（答顧東橋書）

他所說的「良知」或「天理」就是封建的道德準則，他所說的「私欲」就是人民對於物質生活的最起碼的要求。因此，他所謂「良知……人人之所同具也」（答陸原靜書），其目的不過是在於抹殺階級對抗，以便於對人民進行反動的說教，而他所謂「致良知」和「格心」，不過是爲了使人民放棄反對封建壓迫和剝削的鬥爭，放棄爭取生存權利的鬥爭。

從「致良知」的觀點出發，王守仁提出了「知行合一」的學說。他反對朱熹派的「外心以求理」，他認爲：「外心以求理，此知行之所以二也；求理於吾心，此聖門知行合

一之教。」(答顧東橋書)可見,「知行合一」的學說是建立在他的所謂「致良知」(即「求理於吾心」)的基礎之上的。

王守仁的「知行合一」的「知」, 是他認爲人所生而具有的「良知」。 雖然他也談到「學」,但他的所謂「學」,也還是「學此心也」(答顧東橋書)。 他的所謂「行」, 是否包含實踐的意思呢? 從他所說的「知是行的主意,行是知的功夫; 知是行之始, 行是知之成」(傳習錄上)來看,從「就是稱某人知孝,某人知弟,必是其人已曾行孝行弟,方可稱他知孝知弟, 不成只是曉得說些孝弟的話便可稱爲知孝弟」(傳習錄上) 來看,好像「行」包含有與「知」相對立的實踐的意思,實際却並不如此。 他的所謂「行」,不是指實踐,而是指「致良知」的功夫, 仍還是「知」。 他說:「凡謂之行者, 只是着實去作這件事。 若着實作學問思辨功夫, 則學問思辨亦便是行矣。」(王文成公全書卷五文錄三答友人問(丙戌)) 又說:「辨既明矣,思既愼矣,問既審矣,學既能矣,又從而不息其功焉,斯之謂篤行,非謂學問思辨之後而始措之於行也。」(答顧東橋書) 他還說:「一念發動處便是行了。」(傳習錄下)在他看來,「知」、「行」都在於「致良知」。他又說:「行之明覺精察處便是知,知之眞切篤實處便是行。 若行而不能明覺精察便是冥行,……所以必須說個知; 知而不能眞切篤實便是妄想,……所以必須說個行。」(答友人問(丙

成」）這裏所謂「明覺精察」和「眞切篤實」都是符合於「良知」的意思，在符合「良知」條件下，他認爲「知」卽「行」，「行」卽「知」。

我們可以從下面他自己講的一段話來概括他所說的「知行合一」的涵義：「是非之心，人皆有之，卽所謂良知也。孰無是良知乎？但不能致之耳。易謂『知至至之』。『知至』者，知也；『至之』者，致知也。此知行之所以爲一也。」（王文成公全書卷五文錄二書與陸之靜（辛巳））這就是說，「良知」中本來具備的（卽「知至」、「良知」、「知」），要使它顯露出來（卽「至之」、「致良知」、「行」），人要「知」，無須外求，只要「求理於吾心」就行了。作到這一點，就是「知行合一」了，也就是實現了他所謂的「知行本體」了。如果他的「知」和「行」有層次的差別的話，差別也就在這裏。

可見，王守仁的「知行合一」說，不過是他的「致良知」說的進一步發揮。他所注重的是「從自己心上體認」的自我認識功夫，他並不重視我們現在所說的行或實踐。他說的「行」不過是指所謂「致良知」的功夫而言。實際上，他的「知行合一」說與辯證唯物主義的知行統一觀沒有任何共同之點。要想從他的「知行合一」中去尋找什麼認識和實踐的對立的統一，其結果只能是徒勞而已。

大學問是王守仁於嘉靖三年（一五二四年）在浙江稽山書院講學時寫的。他把

大學中的三綱領、八條目，根據自己的哲學思想和政治見解加以解釋。他說：「大人者（實際是指當權的統治者），以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。」要作到天地萬物一體，就必須「自明其明德」，而「明明德必在於親民」。他所解釋的「明德」，實際也就是他自己哲學體系之中的「良知」，「明明德」就是去私欲「致良知」。「親民」是說要把「吾之仁」，也就是個人的「良知」，推及於天下，以至於萬物。其實，他說的「明明德」和「在親民」的內容，都是指推行「三綱五常」的封建道德，他是要在封建道德中，達到所謂「天地萬物一體」的統一。

王守仁從他的主觀唯心主義觀點出發，認爲「心外無理，心外無事」，「意之所在便是物」，他的意思是說，一離開人的主觀感覺，天地萬物就不存在。像列寧在批判馬赫和貝克萊時所說，這樣，「由此必然地會得出一個結論：整個世界不過是我的表象而已。從這個前提出發，除了自己以外，就不能承認別人的存在：這是最純粹的唯我論」（唯物主義和經驗批判主義，列寧全集第十四卷第三〇頁。他以天下的「救世主」自命，「以天地萬物爲一體」（大學問），企圖把他的所謂「良知」推行於天下。由此可見，他的反動的哲學觀點是徹頭徹尾爲封建統治階級服務的，是與他的反動的政治觀點、政治活動相一致並相輔相成的。

傳習錄上　節錄

愛〔一〕問：「『知止而後有定』，朱子以爲『事事物物皆有定理』〔二〕，似與先生之說相戾。」先生曰：「於事事物物上求至善，卻是義外〔三〕也。至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是，然亦未嘗離卻事物，本注所謂『盡夫天理之極而無一毫人欲之私』〔四〕者得之。」

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」先生曰：「心卽理也，天下又有心外之事，心外之理乎？」愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」先生嘆曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟！今姑就所問者言之。且如事父不成〔五〕去父上求箇孝的理，事君不成去君上求箇忠的理，交友治民不成去友上民上求箇信與仁的理，都只在此心。心卽理也，此心無私欲之蔽，卽是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁，只在此心去人欲存天理上用功便是。」……

……愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。

聖賢教人知行，正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。故大學指箇眞知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時已自好了，不是見了後又立箇心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立箇心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話便可稱爲知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知飢，必已自飢了；知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此方可謂之知；不然，只是不曾知。此卻是何等緊切着實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個是什麼意？某要說做一個是什麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用！」愛曰：「古人說知行做兩箇，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，卽功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說『知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。』若會得時，只說一箇知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一箇行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是箇冥行妄作，所以必說箇知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯着實躬行，也只是箇揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得眞；此是古人不得已補偏救弊的說話。若見得這個意時，卽一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以

爲必先知了然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得眞了方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥，又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個；若不會宗旨，便說一個亦濟得甚事？只是閒說話。」……

……愛曰：「昨聞先生之教，亦隱隱見得功夫須是如此，今聞此說，益無可疑。愛昨晚思格物的物字即是事字，皆從心上說。」先生曰：「然。身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。中庸言『不誠無物』，大學『明明德』之功，只是個誠意，誠意之功只是個格物。」

先生又曰：「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。若良知之發更無私意障礙，即所謂充其『惻隱之心』，而仁不可勝用矣。然在常人，不能無私意障礙，所以須用致知格物之功勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，知致則意誠。」

先生曰：「今爲吾所謂格物之學者，尙多流於口耳，況爲口耳之學者，能反於此乎！天理人

欲，其精微必時時用力省察克治，方日漸有見。如今一說話之間，雖只講天理，不知心中倏忽之間已有多少私欲，蓋有竊發而不知者，雖用力察之，尚不易見，況徒口講而可得盡知乎！今只管講天理來頓放着不循，講人欲來頓放着不去，豈格物致知之學！後世之學，其極至只做得個『義襲而取』〔六〕的功夫。」

問格物。先生曰：「格者正也，正其不正以歸於正也。」……

注釋

〔一〕愛，徐愛，字曰仁，號橫山，餘姚人，王守仁的大弟子，又是他的妹婿，正德進士，官至工部郎中。

〔二〕「知止而後有定」，禮記大學語。朱熹大學或問：「能知所止，則方寸之間，事事物物皆有定理矣。」

〔三〕孟子告子上：「告子曰：『食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。』」孟子以主觀唯心主義的觀點與他辯論，認爲仁義都是人心原有的。

〔四〕本注，指朱熹大學章句第一章注：「明明德新民，皆當止於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。」

〔五〕不成，不見得。

〔六〕語本孟子公孫丑上：「是集義所生者，非義襲而取之也。」孟子認爲浩然之氣是長期逐步修養所得，卽所謂「集義所生」，並不是偶然的一次行爲合於義便可掩襲於外而取得的，卽所謂「義襲而取」。作者借此比喻對去人欲、存天理的內心修養未曾下功夫。

傳習錄中 節錄

答顧東橋書〔一〕

……

來書云：「『眞知卽所以爲行，不行不足謂之知。』此爲學者吃緊立教，俾務躬行則可；若眞謂行卽是知，恐其專求本心，遂遺物理，必有闇而不達之處，抑豈聖門知行並進之成法哉？」

知之眞切篤實處卽是行，行之明覺精察處卽是知，知行工夫本不可離，只爲後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。眞知卽所以爲行，不行不足謂之知，卽如來書所云「知食乃食」等說可見，前已略言之矣。此雖吃緊救弊而發，然知行之體本來如是，非以己意抑揚其間，姑爲是說以苟一時之效者也。「專求本心，遂遺物理」，此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也，性卽理也。故有孝親之心，卽有孝之理；無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理；無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心邪？晦菴謂「人之所以爲學者，心與理而已。心

雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎一人之心」〔二〕，是其一分一合之間，而未免已啟學者心理爲二之弊，此後世所以有專求本心遂遺物理之患，正由不知心卽理耳。夫外心以求物理，是以有闇而不達之處，此告子義外之說〔三〕，孟子所以謂之不知義也。心一而已，以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理；不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也；求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎！……

來書云：「聞語學者，乃謂『卽物窮理之說亦是玩物喪志』〔四〕，又取其『厭繁就約』，『涵養本原』數說標示學者，指爲晚年定論〔五〕，此亦恐非。」

朱子所謂格物云者，在「卽物而窮其理」也。卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪，抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理；是惻隱之理果在於孺子之身歟，抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟，其或可以手而援之歟？是皆所謂理也，是果在於孺子之身歟，抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然；是可以知析心與理爲二之非矣。夫析心與理而爲二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。「務外

遺內，博而寡要」，吾子既已知之矣，是果何謂而然哉？謂之「玩物喪志」，尙猶以爲不可歟？若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也；吾心之良知，卽所謂天理也；致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理而爲一者也。合心與理而爲一，則凡區區前之所云，與朱子晚年之論，皆可以不言而喩矣。……

……良知良能，愚夫愚婦與聖人同，但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。節目時變，聖人夫豈不知，但不專以此爲學，而其所謂學者，一惟致其良知以精審此心之天理，而與後世之學不同耳。吾子未暇良知之致，而汲汲焉顧是之憂，此正求其難於明白者以爲學之弊也。夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也；節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝用矣。毫釐千里之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何所用其學乎？是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短，吾見其乖張謬戾，日勞而無成也已。吾子謂「語孝於溫凊定省〔六〕，孰不知之」，然而能致其知者鮮矣。若謂粗知溫凊定省之儀節，而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者，皆可謂之能致其仁之知，知臣之當忠者，皆可謂之能致其忠

之知，則天下孰非致知者耶？以是而言，可以知致知之必在於行，而不行之不可以爲致知也明矣。知行合一之體，不益較然矣乎？……

注　釋

〔一〕東橋，顧璘（一四七六——一五四五年）別號，字華玉，明蘇州人，寄寓上元（今南京）。弘治進士，官至南京刑部尙書。著有浮湘集、山中集、憑几集、息園詩文稿、國寶新編等。此篇別本作答人論學書。

〔二〕晦庵，朱熹別號。引語見大學補格物傳或問，字句稍有删節。

〔三〕見傳習錄上注三。

〔四〕語本僞古文尙書旅獒：「玩人喪德，玩物喪志。」

〔五〕見王文成公全書卷三附朱子晚年定論。

〔六〕語本禮記曲禮：「凡爲人子之禮，冬溫而夏凊，昏定而晨省。」

傳習錄下　選錄

……爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念着處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得；爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂！此便是格物

的眞訣，致知的實功。若不靠着這些眞機，如何去格物？我亦近年體貼出來如此分明，初猶疑只依他恐有不足；精細看，無些小欠闕。……

問「知行合一」。先生曰：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處便卽是行了，發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。」

聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理，不是本體明後，卻於天下事物都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數草木鳥獸之類，不勝其煩，聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得！但不必知的，聖人自不消求知；其所當知的，聖人自能問人，如「子入太廟，每事問」〔一〕之類。先儒謂「雖知亦問，敬謹之至」〔二〕，此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知，然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來，不知能問，亦卽是天理節文所在。……

先生遊南鎭，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來；便知此花不在你的心外。」……

先生曰：「衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用！我着實曾用來，初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾，遂相與嘆：『聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。』及在夷中三年〔三〕，頗見得此意思，乃知天下之物本無可格者，其格物之功，只在身心上做；決然以聖人爲人人可到，便自有担當了。這裏意思卻要說與諸公知道。」……

問：「人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體；若於人便異體了，禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？」先生曰：「你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。」「請問。」先生曰：「你看這個天地中間，甚麼是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又甚麼敎做心？」對曰：「只是一個靈明。」「可知充塞天地中間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰，天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明，如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？」又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明便俱無了？」曰：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？」

注釋

〔一〕見論語八佾。

〔二〕見朱熹論語集注「每事問」注。

〔三〕正德元年（一五〇六年），王氏因反對劉瑾，貶貴州龍場驛丞，次年起程，三年到任，五年後才升爲江西廬陵縣知縣。龍場當時是少數民族地區，因被稱爲夷中。

王廷相

王廷相字子衡，號浚川，河南儀封人，生於明憲宗成化十年（一四七四年），死於世宗嘉靖二十三年（一五四四年）。明孝宗弘治十五年（一五〇二年）進士，改翰林院庶吉士，授兵科給事中，後官至都察院左都御史。他「究心國家典章、時政機宜、聖學矩矱，期以需獻納，以正學術」（張鹵：少保王肅敏公傳）。任監察御史出按陝西時，宦官廖鵬對人民剝削無度，他對廖鵬進行了鬥爭，因此受到迫害。在嚴嵩做宰相弄權時，他曾上書對當時賄賂公行的貪污風氣進行嚴厲的抨擊。事迹參看明史卷一九四本傳及明儒學案卷五十諸儒學案。著作有王氏家藏集，其中愼言、雅述這兩部書和內臺集中的答何柏齋造化論是他哲學方面的重要著作。這裏選錄了愼言、雅述和石龍書院學辯。

王廷相是統治階級中一位具有正直思想的、進步的人物，對人民有一定的同情。他對自然科學和音律學有深刻的研究。在天文學方面，著有歲差考、玄渾考，對星、曆、輿圖，都有論辯。在農業方面，他曾爲齊民要術作序。政治上的進步傾向和自然科學

方面的研究，是他的唯物主義思想形成的基礎。

王廷相是我國歷史上重要的唯物主義思想家之一，在世界觀和認識論方面，樹立着鮮明的唯物主義旗幟；在方法論上，有一定的發展變化的觀點。他的唯物主義思想是在鬥爭中形成和發展的。他生活在宋儒理學在意識形態上佔統治地位的時期，他勇敢地與這種思想進行鬥爭，是有其進步意義的。他反對宋儒的「虛靜以養心」，「泛講以求知」，告誡「後生來學，脫其禪定支離之道」。注意實際問題，提倡「聖賢經世之學」（均見石龍書院學辯）。這是他思想上的總的傾向。

王廷相的「理根於氣」的理論，是從張載那裏繼承來的，他據以對宋儒「天地之先只有此理」的唯心主義世界觀進行了不調和的鬥爭。他認爲「天地之先只有此理」的說法與老莊所謂「道生天地」沒有兩樣。他說：「愚謂天地未生，只有元氣，元氣具則造化人物之道理卽此而在。故元氣之上無物，無道，無理。」（雅述上篇）他反對「南宋以來儒者，獨以理言太極，而惡涉於氣」，而認爲「……太極，求其實，卽天地未判之前大始渾沌淸虛之氣是也」（均見太極辯），超於物質世界的「理」是不存在的。

他反對對氣作「無」和「空」的解釋，認爲氣是「實有之物」，是客觀存在的物質。他說：「氣雖無形可見，却是實有之物，口可以吸而入，手可以搖而得，非虛寂空冥無所

索取者。世儒類以氣體爲無，厥睹誤矣。」(答何柏齋「造化論」)氣雖散而無形可見，它仍然是「有」而不是「無」，仍然是「理」所由以產生的客觀基礎。他的所謂「虛」和「太虛」具有充滿「元氣」的空間和宇宙的意思。

王廷相進一步認爲有氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有人，有萬物。他說：「有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名教立焉。」(愼言卷一)他雖然企圖給社會現象以某些唯物主義的解釋，但因爲他不可能懂得社會的發展決定於生產的發展，而政治、法律、道德等決定於社會的經濟基礎，因此不可能提出符合於歷史唯物主義的解釋。

他反對宋儒所謂「靜而寂然，惟是一理，感而遂通，乃散爲萬事」。他認爲萬事萬物是客觀存在，萬事萬物各有自己的規律。他說：「一理安可以應萬事，蓋萬事有萬事之理。」(均見雅述下篇)他還認爲自然界是發展變化的，而「人事」上的「理」也要「因時致宜」。他說：「儒者曰：『天地間萬形皆有敝，惟理獨不朽。』此殆類痴言也。理無形質，安得而朽？以其情實論之，揖讓之後爲放伐，放伐之後爲篡奪，井田壞而阡陌成，封建罷而郡縣設，行於前者不能行於後，宜於古者不能宜於今，理因時致宜，逝者

皆芻狗矣，不亦朽腐乎哉！」（雅述下篇）但是，由於時代和自然科學發展水平的限制，他在肯定不同事物有不同性質和「理因時致宜」的同時，却錯誤地認爲，因爲「氣種之有定」，各個事物的性質是永久不變的。他說：「萬物巨細柔剛，各異其材，聲色臭味，各殊其性，閱千古不變者，氣種之有定也。人不肖其父則肖其母。數世之後，必有與祖同其體貌者，氣種之復其本也。」（愼言卷一）這種觀點就成爲形而上學的了。由此，足見在發展變化問題上，也缺少明確的質變觀點。

在人性論上，他反對宋儒把人性分爲「氣質之性」和「本然之性」，而從人的知覺活動上來說明人性的形成。他說：「仁義禮智，儒者之所謂性也。……皆人之知覺運動爲之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣。」（横渠理氣辯）他反對孟子的性善說，他認爲人性有「善」有「惡」，人性之所以有「善」「惡」，是因爲「氣有清濁粹駁」。他認爲「聖人」「氣之所稟，清明淳粹，與衆人異，故其性之所成，純善而無惡」。「衆人」怎麽樣呢？「聖人之性既不離乎氣質，衆人可知矣。」在他看來，「衆人」的性由於氣質之濁，當然是「惡」的。但他認爲「衆人」的性「惡」可以通過教育來改變。他說：「凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之。」（均見答薛君采論性書）王廷相在人性論問題上的人性是人的知覺運動的結

果，人性不能離開人的生命活動，「人之性成於習」等看法是具有唯物主義因素的。但由於不了解也不可能了解人性的階級實質，因此，他不能不陷入深刻的矛盾中。他沒有發現他的人生來有「善」「惡」和「人之性成於習」這兩個論點是互不相容的，而企圖用學習「聖人之道」以改變「衆人」的性「惡」的說教來調和這一矛盾。王廷相在人性論上存在着唯物主義與唯心主義的矛盾。由於他的階級偏見，他認爲「聖人」生來就「善」，「衆人」生來就「惡」，他從「氣質」上、生理上說明具有社會階級內容的「善」和「惡」，這就使他在人性論的根本點上陷入了唯心主義。

從「人之性成於習」的觀點出發，他在認識論上重視「見聞」的感性知識，極力反對宋儒的先驗的「德性之知」和王守仁的所謂「良知」。他認爲「心」固然具有認識能力，但必須依靠感官與外界接觸（「見聞」），認識能力才能發揮。他說：「物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。」（雅述上篇）「心固虛靈，而應者必借視聽聰明，會於人事，而後靈能長焉。」（石龍書院學辯）

王廷相強調「接習」的意義。「接習」，就是人通過生活實踐，用感官與外界事物接觸而獲得知識。他還在石龍書院學辯一文中舉出了一些生動的事例來說明這個道理。他說：「赤子生而幽閉之，不接習於人間，壯而出之，不辨牛馬矣，而況君臣父

于夫婦長幼朋友之節度乎！而況萬事萬物幾微變化，不可以常理執乎！彼徒虛靜其心者何以異此！」「閉戶而學操舟之術者」在山溪中且很少不失敗的，到河海之中就更難應付了。所以，他說：「風水之險，必熟其幾者然後能審而應之，虛講而臆度，不足以擅其工矣。」這些論證，不僅具有不可駁辯的說服力，而且具有強烈的批判鬥爭精神。

他還強調虛心學習的重要意義，他說：「人心如匱，虛則容，實則否。」他認爲學習的態度應當老老實實，否則不能深入。他說：「淳厚者學道之基也。輕躁者其天機必淺，學也安望其至道？」此外，他還指出，經過在實踐中的多次反覆和思考工夫，可以由感性認識到達理性認識。不僅要把感性認識提高到理性認識，而且要把理性認識付諸實踐。他說：「思之精，習之熟，不息焉，可以會通於道。」「廣識未必皆當，而思之自得者眞；泛講未必脗合，而習之純熟者妙。是故君子之學，博於外而尤貴精於內；討諸理而尤貴達於事。」（均見慎言卷六）

他進一步指出「講」與「行」、「行」與「知」應當結合，能「講」的就要去「行」，而通過「行」所得出的「知」才是「眞知」。他說：「講得一事卽行一事，行得一事卽知一事，所謂眞知矣。徒講而不行，則遇事終有眩惑。……晚宋以來，徒爲講說，近日學者，崇

好虛靜，皆於道有害。」（與薛君采二）王廷相所說的「行」，具有個人生活實踐的意思，在他，當然不會了解決定人的認識的最基本的東西是社會生產實踐和階級鬥爭實踐。王廷相不了解人的社會性。正如毛主席所說：「馬克思以前的唯物論，離開人的社會性，離開人的歷史發展，去觀察認識問題，因此不能了解認識對社會實踐的依賴關係，即認識對生產和階級鬥爭的依賴關係。」（實踐論）

除了在「理」、「氣」、「太極」、「性」、「知」、「行」等問題上反對程朱、陸王等的學說、堅持唯物主義的觀點以外，王廷相還反對董仲舒的神學思想，反對邵雍的象數學，反對周敦頤的主靜說，反對五行災異、鬼神、風水等迷信。

王廷相是我國十六世紀的偉大的思想家，他的思想閃耀着唯物主義的戰鬥精神。但他在同宋明理學家進行鬥爭時，仍然以「推明」孔子之道爲旗幟，他說：「儒者之爲學，歸於明道而已。使論得乎道眞，雖緯書、稗官亦可信。」（太極辯）他認爲「仲尼之道」是「萬世準衡」。他要求人們學習「聖人之道」，以便達到「善」的地步。而他的所謂「聖人之道」，當然是封建社會統治階級的道德準則。他對人民的同情是有限度的。他之所以反對「納賄受賂，公行無忌」，是惟恐「民窮盜起，而國事日非」（均見張鹵：少保王肅敏公傳）。所以，在任湖廣按察使及巡撫四川時曾「剿平」農民起義和少數民

族暴動。他之所以致力於「聖賢經世之學」，反對虛靜空談，反對過度剝削人民，反對貪污賄賂風氣，是爲了實現一些社會改良，鞏固封建統治。

愼言 節錄

道體不可言無，生有有無。天地未判，元氣〔一〕混涵，淸虛無間，造化之元機也。有虛卽有氣，虛不離氣；氣不離虛，無所始無所終之妙也。不可知其所至，故曰太極〔二〕；不可以爲象，故曰太虛〔三〕，非曰陰陽之外有極有虛也。二氣〔四〕感化，羣象顯設，天地萬物所由以生也，非實體乎？是故卽其象可稱曰有，及其化可稱曰無，而造化之元機實未嘗泯。故曰道體不可言無，生有有無。

有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形，元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者，道之氐〔五〕也；有形者，道之顯也。

氣，物之原也；理，氣之具也；器，氣之成也。易曰：「形而上者爲道，形而下者爲器」〔六〕。然謂之形，以氣言之矣，故曰神與性乃氣所固有者，此也。……

有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫

婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名教〔七〕立焉。是故太虛者，性之本始也；天地者，性之先物也；夫婦、父子、君臣，性之後物也；禮義者，性之善也，治教之中也。……

天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下，造化之實體也。是故虛受乎氣，非能生氣也；理載於氣，非能始氣也。世儒謂「理能生氣」〔八〕，即老氏「道生天地」〔九〕矣。謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地爲病〔一〇〕，而別有所謂眞性矣，可乎不可乎？由是本然之性〔一一〕超乎形氣之外，太極爲理而生動靜陰陽〔一二〕，謬幽誣怪之論作矣。

氣至而滋息，伸乎合一之妙也。氣返而遊散，歸乎太虛之體也。是故氣有聚散，無滅息。雨水之始，氣化也，得火之炎，復蒸而爲氣；草木之生，氣結也，得火之灼，復化而爲烟。以形觀之，若有有無之分矣；而氣之出入於太虛者初未嘗減也。譬冰之於海矣，寒而爲冰，聚也；融澌而爲水，散也；其聚其散，冰固有有無也，而海之水無損焉。此氣機開闔有無生死之說也，三才之實化極矣。……

（以上愼言卷一道體篇）

兩儀〔一三〕未判，太虛固氣也，天地既生，中虛亦氣也，是天地萬物不越乎氣機聚散而已。是故太虛無形，氣之本體〔一四〕，清通而不可爲象〔一五〕也；太和氤氳，萬物化醇〔一六〕，生生而不容以息也；其性命之本原乎！

（愼言卷二乾運篇）

天地之生物，勢不得不然也，天何心哉？强食弱，大賊小，智殘愚，物之勢不得不然也，天

又何心哉？世儒曰：天地生物，爲人耳。嗟乎！斯其昧也已。五穀，似也，斷腸裂腹之草，亦將食人乎？雞豚，似也，蚖蜿蝮蝎之屬，亦將爲人乎？夫人之食夫物，固曰天之爲夫人之生之也，然則虎狼攫人而食，謂天爲虎狼生人可乎？蔽於近小而不致大觀也矣。

（愼言卷十五行篇）

注釋

〔一〕元氣，指元始的氣。漢書律曆志「太極元氣，函三爲一」，孟康注：「元氣始起於子未分之時，天地人混合爲一。」

〔二〕周易繫辭上「是故易有太極，是生兩儀」，疏：「太極，謂天地未生以前元氣混而爲一。」

〔三〕張載正蒙太和篇：「太虛無形，氣之本體。」太虛，指空間。

〔四〕二氣，指陰陽二氣。

〔五〕氐，同柢，根本。

〔六〕周易繫辭上：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」

〔七〕名教，因名設教。名，指名分、名義。儒家所謂名教，指君、臣、父、子、夫、婦、上下、尊卑、長幼等名分、名義不同，就各有應該遵守的道德教條，實際是以封建道德爲教。其目的則在於維持封建等級制度。晉書樂廣傳：「名教內自有樂地。」

〔八〕朱熹語類卷一：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地，若無此理，便亦無天地，無

人無物，都無該載了。有理便有氣流行，發育萬物。」

〔九〕老子第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」河上公注：「道生一，道始所生者一也。一生二，生陰與陽也。二生三，陰陽生和清濁三氣，分爲天地人也。三生萬物，天地人共生萬物也。」

〔一〇〕張載正蒙太和篇云：「若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說。」王夫之注云：「浮屠謂眞空常寂之圓成實性，止一光明藏，而地水火風根塵等皆由妄現。知見妄立，執爲實相。……」楞嚴經卷二亦云：「例汝今日，以目觀見山河國土及諸衆生，皆是無始見病所成。見與見緣，似現前境。」

〔一一〕朱熹分性爲「本然之性」及「氣質之性」兩種。朱子語類卷五十九：「蓋本然之性只是至善；然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞，剛柔强弱，故有所不備。徒論氣質之性而不自本原言之，則雖知有昏明開塞剛柔强弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之，然後盡。」

〔一二〕朱子語類卷九四：「太極非是別爲一物，卽陰陽而在陰陽，卽五行而在五行，卽萬物而在萬物，只是一個理而已。」又：「動而生陽，靜而生陰，動卽太極之動，靜卽太極之靜。動而後生陽，靜而後生陰，生此陰陽之氣。」又：「纔動便生陽，不是動了而後生。這個只得且從動說起。其實此之所以動，又生於靜；上面之靜又生於動。此理只循環生去，動靜無端，陰陽無始。」

〔一三〕兩儀，指天地。

〔一四〕見張載正蒙太和篇。

〔一五〕張載正蒙太和篇：「散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。」

〔一六〕周易繫辭：「天地絪縕，萬物化醇。」氤氳同絪縕，太和指氣。

雅述 選錄

天地之先，元氣而已矣。元氣之上無物，故元氣爲道之本。

薛文清云：「中庸言明善，不言明性，善卽性也。」〔一〕愚謂性道有善有不善，故用明；使皆善而無惡，何用明爲？聖人又何强爲修道以立敎哉？自世之人觀之，善者常一二，不善者常千百；行事合道者常一二，不合道者常千百。昭昭雖勉於德行，而惰於冥冥者不可勝計；讀書知道者，猶知廉恥而不爲非；其餘嗜利小人，行奸徼幸〔二〕而無所不爲矣。故謂人心皆善者，非聖人大觀眞實之論，而宋儒極力論贊以號召乎天下，惑矣！

心者，棲神之舍；神者，知識之本；思者，神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者，在內之靈；見聞者，在外之資。物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。使嬰兒孩提之時，卽閉之幽室，不接物焉，長而出之，則日用之物不能辯矣；而況天地之高遠，鬼神之幽冥，天

下古今事變，杳無端倪〔三〕，可得而知之乎？夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知；積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精而無不達矣，雖至聖莫不由此。孔子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也；多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也。」〔四〕孟子亦曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」〔五〕周子亦曰：「思則睿，睿作聖。」〔六〕夫聖賢之所以爲知者，不過思與見聞之會而已。世之儒者乃曰「思慮見聞爲有知，不足爲知之至」，別出德性之知爲無知〔七〕，以爲大知。嗟乎！其禪乎！不思甚矣！殊不知思與見聞必由吾心之神，此內外相須之自然也；德性之知，其不爲幽閉之孩提者幾希矣！禪學之惑人每如此。

嬰兒在胞中自能飲食，出胞時便能視聽，此天性之知，神化之不容已者。自餘因習而知，因悟而知，因過而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之親，亦積習稔熟然耳。何以故？使父母生之孩提而乞諸他人養之，長而惟知所養者爲親耳；塗而遇諸父母，視之則常人焉耳，可以侮，可以詈也。此可謂天性之知乎？由父子之親觀之，則諸凡萬物萬事之知，皆因習因悟因過因疑而然，人也，非天也。近世儒者務爲好高之論，別出德性之知以爲知之至，而淺博學審問愼思明辯〔八〕之知爲不足。而不知聖人雖生知〔九〕，惟性善近道二者而已，其因習因悟因過因疑之知與人大同，況禮樂名物，古今事變，亦必待學而後知哉？……

老莊謂「道生天地〔一〇〕。」宋儒謂「天地之先只有此理〔一一〕，」此乃改易面目立論耳，與老莊之

旨何殊！愚謂天地未生，只有元氣，元氣具則造化人物之道理卽此而在。故元氣之上，無物，無道，無理。

天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊，故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺理萬，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差別。統而言之，皆氣之化，「大德敦厚」，本始一源也；分而言之，氣有百昌，「小德川流」〔一二〕，各正性命也〔一三〕。若曰天乃天，吾心亦天〔一四〕；神乃神，吾心亦神〔一五〕。以之取喻可矣；卽以人爲天爲神，則小大非倫，靈明各異，徵諸實理，恐終不相類矣。

元氣卽道體，有虛卽有氣，有氣卽有道，氣有變化是道有變化。氣卽道，道卽氣，不得以離合論者。或謂氣有變，道一而不變〔一六〕，是道自道，氣自氣，岐然二物，非一貫之妙也。且夫道莫大於天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆風雨有震擊飄忽，山川海瀆有崩竭溢，草木昆蟲有榮枯生化，羣然變而不常矣。況人事之盛衰得喪，杳無定端，乃謂道一而不變，得乎？氣有常有不常，則道有變有不變，一而不變，不足以該之也。爲此說者，莊老之緒餘也，謂之實體，豈其然乎？

列子曰：「太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。」〔一七〕此語甚有病，非知道者之見。天地未形，惟有太空，空卽太虛，沖然元氣。氣不離虛，虛不離氣，天地日月萬形之種皆備於內，一氤氳萌孽而萬有成質矣。是氣也者，乃太虛固有之物，無

所有而來，無所從而去者。今日未見氣，是太虛有無氣之時矣；又曰氣之始，是氣復有所自出矣；其然，豈其然乎！元氣之上無物，不可知其所自，故曰太極；不可以象名狀，故曰太虛耳。……

朱子答蔡季通書云：「人之有生，性與氣合而已。即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。」〔一八〕即此數言，見先生論性，闢頭就差。人具形氣而後性出焉，今曰「性與氣合」，是性別是一物，不從氣出，人有生之後，各相來附合耳，此理然乎？人有生氣則性存，無生氣則性滅矣。一貫之道，不可離而論者也，如耳之能聽，目之能視，心之能思，皆耳目心之固有者，無耳目無心，則視聽與思尚能存乎？又謂「主理故公而無不善，有質故私而或不善」〔一九〕，且以聖人之性亦自形氣而出，其所發未嘗有人欲之私，但以聖人之形氣純粹，故其性無不善耳；衆人形氣駁雜，故其性多不善耳。此性之大體如此，萬世之下有聖人生焉，亦不易此論矣。而先生乃以本然氣質分而二之，殊不可曉。……

（以上王氏家藏集卷五五雅述上篇）

儒者曰：「天地間萬形皆有敝，惟理獨不朽〔二〇〕。」此殆類癡言也。理無形質，安得而朽？以其情實論之，揖讓之後爲放伐〔二一〕，放伐之後爲篡奪〔二二〕，井田壞而阡陌成，封建罷而郡縣設〔二三〕，行於前者不能行於後，宜於古者不能宜於今，理因時致宜，逝者皆芻狗〔二四〕矣，不亦朽敝乎哉！

（雅述下篇）

注釋

〔一〕文清，明薛瑄（一三八九——一四六四年）謚。瑄字德溫，號敬軒，山西河津縣人，官至禮部右侍郎兼翰林院學士。所著有讀書錄十一卷，續錄十二卷，文集二十四卷。引文見讀書續錄卷九。

〔二〕禮記中庸：「君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」徼幸，即僥倖。

〔三〕端倪，微小的開端、頭緒。莊子大宗師：「反覆終始，不知端倪。」

〔四〕見論語述而。

〔五〕見孟子告子上。

〔六〕見周敦頤通書思第九。

〔七〕張載正蒙大心篇：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」又中正篇：「有不知則有知，無不知則無知。」朱子語類卷九九：「自有不由聞見而知者。」

〔八〕禮記中庸：「博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之。」

〔九〕生知，生而知之。禮記中庸：「或生而知之，或學而知之，或困而知之。」論語述而：「子曰：『我非生而知之者。』」又季氏：「孔子曰：『生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也。』」

〔一〇〕莊子大宗師：「夫道有情有性，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。」老子之說見愼言注九。

〔一一〕朱子語類卷一：「未有天地之先，畢竟先有此理。」

〔一二〕禮記中庸：「小德川流，大德敦化。」

〔一三〕周易乾卦文言：「各正性命，誠斯立焉。」

〔一四〕王守仁傳習錄下：「人心是天淵。心之體無所不該，原是一個天。」

〔一五〕又：『人又甚麼敎做心？』對曰：『只是一個靈明。』『可知充塞天地間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰。……天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。……』」

〔一六〕漢書董仲舒傳仲舒賢良對策：「道之大原出於天，天不變，道亦不變。」

〔一七〕見列子天瑞篇。

〔一八〕季通，蔡元定字，宋建陽人，朱熹弟子。引文見朱文公文集卷四十四。

〔一九〕亦朱熹答蔡季通書中語。

〔二〇〕朱子語類卷一：「且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏。」

〔二一〕揖讓，指堯禪舜，舜禪禹；放伐，指湯放夏桀，武王伐紂。

〔二二〕篡奪，指王莽、曹丕、司馬昭篡漢篡魏等。

〔二三〕廢井田，開阡陌，罷封建，置郡縣，都是秦朝的事，見史記秦始皇本紀。

〔二四〕老子第五章：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」芻狗是草結成的狗，古代祭祀所用，用過就成廢物。

石龍書院學辯

石龍書院者，久菴黃子〔一〕與其徒講學之所也，浚川子〔二〕乃爲學辯遺之。

嗟乎！仲尼之教，萬世衡準，自夫異端起而洙泗之道〔三〕離，世儒鑿而六經之術晦，天下始囂囂然莫知誰何矣！是故有爲虛靜以養心者，終日端坐，塊然〔四〕枯守其形而立，曰，學之寧靜致遠在此矣。有爲泛講以求知者，研究載籍，日從事乎清虛之談，曰，學之物格知至在此矣。浚川子曰：斯人也，空寂寡實，門逕偏頗，非禪定〔五〕則支離，畔於仲尼之軌遠矣！何以故？清心志，祛煩擾，學之造端固不可無者，然必有事焉而後可。中庸曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」中和而曰致，豈虛靜其心性者可以槩之哉？夫心固虛靈，而應者必藉視聽聰明，會於人事，而後靈能長焉。赤子生而幽閉之，不接習於人間，壯而出之，不辯牛馬矣，而況君臣父子夫婦長幼朋友之節度乎！而況萬事萬物幾微變化，不可以常理執乎！彼徒虛靜其心者何以異此！傳經討業〔六〕，致知固其先務矣，然必體察於事會而後爲知之眞。易曰：「知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。」〔七〕然謂之至之終之，亦非泛然講說可以盡之矣。世有閉戶而學操舟之術者，何以舵，何以招〔八〕，何以艣〔九〕，何以帆，何以引笮〔一〇〕，乃罔不講而預也。及夫出而試諸山溪之

濫〔一一〕，大者風水奪其能，次者灘漩汩其智，其不緣而敗者幾希。何也？風水之險，必熟其幾者然後能審而應之，虛講而臆度，不足以擅其工矣。夫山溪且爾，而況江河之澎湃，洋海之渺茫乎！彼徒泛講而無實歷者，何以異此！

或者曰：即如是，乃無邦國天下之責者終不可習而能之乎？浚川子曰：「不然，君子不有身與家乎？學能修其道於身，通其治於家，於是乎舉而措之，身即人也，家即國也，挈小而施之大〔一二〕，動無不準矣。何也？理可以會通，事可以類推，智可以旁解，此窮神知化之妙用也。彼徒務虛寂，事講說，而不能習與性成者，夫安能與於斯！」

黃子志於聖賢經世之學者。余來南都〔一三〕，每得聞其議論，接其行事，竊見其心之廣大，有天地變化、草木蕃育〔一四〕之象，知之精至，有日月有明容光必照〔一五〕之體，蓋非世儒空寂寡實之學可以亂其凝定之性者，則夫余之所不以為然者，先生亦不以之誨人矣。乃述此，請揭之院壁以為蒙引〔一六〕。使後生來學脫其禪定支離之習，乃自石龍書院始。

（王氏家藏集卷二二）

注釋

〔一〕久菴，黃綰號。綰字宗賢，又號石龍，明浙江黃巖縣人，王守仁弟子，官至禮部左侍郎，所著有明道編等。他在晚年反對師說，認為王守仁致良知與知行合一的學說必將為害。

〔二〕浚川子，王廷相自號。

〔三〕洙泗，二水名，孔子曾在這裏講學。禮記檀弓曾子對子夏說：「吾與女事夫子於洙泗之間。」洙泗之道，指孔子之道。

〔四〕塊然，孤獨的樣子。

〔五〕禪定，佛家語。禪是一心思惟的意思，定是不思不慮的意思。

〔六〕討業，探討學業。

〔七〕見周易乾卦文言。

〔八〕招，掉，搖。這是指搖槳。

〔九〕艣，同櫓。

〔一〇〕笮，同筰，竹製的索子。

〔一一〕濫，濫泉，從山上出來的泉水。爾雅釋水：「濫泉，正出；正出，涌出也。」

〔一二〕挈，舉。挈小而施之大，由小事情推廣到大事情。這裏的意思是說：學者只要能夠修身齊家，就可以治國平天下。

〔一三〕南都，卽南京。王廷相於嘉靖九年（一五三〇年）任南京兵部尚書，黃綰於嘉靖七年（一五二八年）至十二年（一五三三年）任南京禮部右侍郎。

〔一四〕語本周易坤卦文言。

〔一五〕語本孟子盡心上。

〔一六〕蒙引，初學的指導。

王艮

王艮，字汝止，號心齋，明江蘇泰州安豐場人。生於明憲宗成化十九年（一四八三年），卒於世宗嘉靖二十年（一五四一年）。他出身貧苦家庭，年青時作過灶丁（鹽場工人）和小商販，後來「措理財用，不襲常見，……而家道日裕」，「每推其餘於鄰里鄉黨，初多異之，尋皆以爲不能及。」（張峯著年譜二十一歲下），同時發奮自學，成爲學者。三十八歲才到豫章拜王守仁爲師。以後畢生講學，學生中有農夫、樵夫、陶匠等。著作有王心齋先生遺集。事迹詳明史卷二八三儒林傳（附王畿傳後）及明儒學案卷三二泰州學案。

這裏選了他的語錄若干條，答問補遺（四條）及明哲保身論等。

王艮出身社會下層，但後來由於社會地位改變，逐漸形成地主階級的思想體系。他講學以「格物」爲宗旨，對「格物」二字有獨特的解釋。他說，「格物之物，即『物有本末』之物」（語錄），「身與天下國家，一物也；格知身之爲本，而家國天下之爲末」（明儒學案本傳），「絜度於本末之間，而知本亂而末治者否矣，此格物也」（答問補遺）。「格

物」的意思就是認識「身」與「天下國家」的關係。在王艮看來，身是本，天下國家是末。這種思想，和王守仁的「良知」學說一樣，在對主觀（身）與客觀（天下國家）的關係的認識上，是主觀唯心主義的。他說：「治天下有本，身之謂也。本必端。端本，誠其心而已矣。誠心，復其不善之動而已矣。……知不善之動者，良知也。知不善之動而復之，乃所謂致良知以復其初也。」（復初說）又說：「知修身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。」（語錄）這種思想王守仁在他的大學問中反復強調過。

黃宗羲在明儒學案中述及王艮講學的內容和特點：「謂百姓日用卽道，雖僮僕往來動作處，指其不假安排者以示之，聞者爽然。」所謂「百姓日用卽道」的「道」，也就是「良知」。「道一而已矣，中也、良知也、性也，一也。」（答問補遺）他認為「良知」是人人具有的天性，所以「不假安排」。所謂「良知」也就是封建道德觀念。把「良知」說成是人人都有的天性，就掩蓋了「良知」的階級性，把封建道德說成普遍人性，從而證明封建道德對一切人來說都是應當遵守的。王艮把王陽明的學說向下層社會傳播，麻痹被統治者，並進行說教，起了很壞的歷史作用。王艮提倡孝道，又主張「容忍」，認為「容得天下人，然後能教得天下人」，「惡者容之，則惡自化」（語錄）。他認為「身是天下國

家之本」，因此一切都要「反求諸其身」，「上不怨天，下不尤人」，以至「犯而勿校」。（參看勉仁方） 按照這種邏輯推演開去，受了壓迫也應當忍受。王艮還提倡一個人不要有任何私欲，只要達到了對「良知」的自覺，就可以得到最大的自由和快樂。他說：「人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。」（樂學歌）他認爲把「良知」之道傳播出去，明朝的統治就會延續萬世：「同得斯人說斯道，大明萬世還多多。」（大成歌寄羅念庵）

王艮宣傳王守仁的「良知」學說。他有時又把「良知」稱爲「中」。他認爲「中」是物質世界存在的基源，是一個永恆存在的實體，它是萬能的，而且是包羅萬有的。因而他認爲認識了「中」就是認識了一切。他說：「程子曰：『一刻不存，非中也；一事不爲，非中也；一物不該，非中也。』知此，可與究『執中』之學。」（語錄）既然「宇宙便是吾心」，那麼一切便是「吾心」所創造，對外物的一切聞見，包括讀書在內，至多不過是起一個印證吾心的作用罷了。王艮說：「『虛明之至，無物不覆，反求諸身，欛柄在手。』合觀此數語，便是『宇宙在我，萬化生身』矣。『若能握其機，何必窺陳編！』白沙之意，在學者須善觀之。六經正好印證吾心。孔子之時中，全在韋編三絕。」又說：「學者初得頭腦，不可便討聞見支撑。」（均見語錄）這完全是主觀唯心主義的認識論。

從「身是天下國家之本」的思想出發，王艮在政治上提倡「明哲保身」和抽象的超階級的愛。他說：「明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也。……知保身者，則必愛身如寶。能愛身，則不敢不愛人。能愛人，則人必愛我。人愛我，則吾身保矣。」（明哲保身論）這種宣傳，在當時的客觀效果，只能是掩蓋和調和現實的社會矛盾。

在政治上，王艮的態度是積極用世的，也就是積極地爲當時的政治服務的。他的理想是「出則必爲帝者師，處則必爲天下萬世師」（語錄）。在政治的出處問題上，他主張「進不失本，退不遺末」（語錄）。不失本，就是「安身」、「保身」的意思。所謂「安身」、「保身」，首先是要求在「帝者」或「公卿大夫」面前保持身價，「待價而沽」。據說不這樣就不能取得尊信，因而也就不能行道。其次，就是要在政治生活中盡力保全自己，而不必盡「殺身成仁」、「舍生取義」的愚忠。再次，就是必須首先解決自身的衣食問題才能談到講學行道。所謂「退不遺末」，就是說如果不能出仕，也不應當遺棄天下於不顧，而應當講學行道，爲天下萬世師。王艮的這種關於出處之道的說教，適合於一部分出身於社會下層的知識分子的需要。

王艮在王道論中也表達了他的政治主張，他一方面主張加強封建道德的教育，但同時也主張滿足人民在衣食問題上的某些要求。據年譜的記載，王艮的家鄉安豐場

因灶產不均，許多貧戶失業，幾十年不能解決。後來由地方官出面主持，由王艮提出一個均分草蕩（海邊荒地）的方案，經地方官採納，實行以後，鹽民生活得到改善。均分草蕩議就是王艮所提出的方案。篇中開頭就說：「裂土封疆，王者之作也；均分草蕩，裂土之事也。」可見王艮是把這件事當作他的王道政治理想的一次試驗。據現有材料看，王艮所參與的這一改良措施，對當時當地人民確有一定好處。這是王艮思想中一些積極因素的表現。

語錄 選錄

大學是孔門經理萬世的一部完書〔一〕，喫緊處只在「止於至善」。格物却正是止至善〔二〕。「自天子以至於庶人」以下數句〔三〕，是釋格物致知〔四〕之義。格物之物，卽「物有本末」之物。「其本亂而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也」，此格物也，故卽繼之曰：「此謂知本，此謂知之至也。」「行有不得者，皆反求諸己」〔五〕，反己是格物底工夫。「其身正而天下歸之」〔六〕，「正己而物正」也。

「大人者，正己而物正者也」〔七〕，故立吾身以爲天下國家之本，則位育〔八〕有不襲時位

者〔九〕。

危其身於天地萬物〔一〇〕者，謂之失本；潔其身於天地萬物〔一一〕者，謂之遺末。

有以伊傅〔一二〕稱先生者，先生曰：「伊傅之事我不能，伊傅之學我不由。」門人問曰：「何謂也？」曰：「伊傅得君，可謂奇遇。設其不遇，則終身獨善而已。孔子則不然也。」

不執意見，方可入道。

知修身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。

論道理，若只見得一邊，雖不可不謂之道，然非全體也。譬之一樹，有見根未見枝葉者，有見枝葉未見花實者，有見枝葉花實却未見根者，須見得一株全樹始得。

仕以爲祿也，或至於害身；仕而害身，於祿也何有？仕以行道也，或至於害身；仕而害身，於道也何有？

孔子雖天生聖人，亦必學詩、學禮、學易〔一三〕，逐段研磨，乃得明徹之至。

人之天分有不同，論學則不必論天分。

孔子之不遇於春秋之君，亦命也；而周流天下，明道以淑斯人，不謂命也。若天民〔一四〕則聽命矣，故曰大人造命。

百姓日用條理處，卽是聖人之條理處。聖人知，便不失；百姓不知，便會失。

卽事是學，卽事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本而非學也。大丈夫存不忍人之心，而以天地萬物依於己，故出則必爲帝者師〔五〕，處則必爲天下萬世師。出不爲帝者師，失其本矣；處不爲天下萬世師，遺其末矣。進不失本，退不遺末，止至善之道也。

有疑先生安身之說者問焉，曰：「夷齊〔六〕雖不安其身，然而安其心矣。」先生曰：「安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其身又不安其心，斯其爲下矣。」

門人問：「先生云『出則爲帝者師』，然則天下無爲人臣者矣。」曰：「不然。學也者，所以學爲師也，學爲長也，學爲君也。帝者尊信吾道，而吾道傳於帝，是爲帝者師也；吾道傳於公卿大夫，是爲公卿大夫師也。不待其尊信而衒玉以求售〔七〕，則爲人役，是在我者不能自爲之主宰矣，其道何由而得行哉！道旣不行，雖出，徒出也。若爲祿仕，則乘田委吏，牛馬茁壯，會計當〔八〕，盡其職而已矣；道在其中而非所以行道也。不爲祿仕，則莫之爲矣。故吾人必須講明此學，實有諸己，大本達道，洞然無疑，有此欛柄在手，隨時隨處，無入而非行道矣。有王者作，必來取法，是爲王者師也，使天下明此學，則天下治矣。是故出不爲帝者師，是漫然苟出，則反累其身，則失其本矣；處不爲天下萬世師，是獨善其身，而不講明此學，則遺末矣：皆小成也。故本末一貫，合內外之道也。」

（王心齋先生遺集卷一）

注釋

〔一〕這句根據日本覆刻道光六年王榮祿刻本王心齋全集。東臺袁承業排印本作「大學是經世完書」。

〔二〕大學上說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」又說：「致知在格物。」黃宗羲明儒學案卷三二王艮傳述王艮自說：「王公（守仁）論良知，艮談格物。」這裏王艮認爲格物是止至善。止至善就是「進不失本，退不遺末」。參看下文。

〔三〕大學：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」

〔四〕大學：「欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」

〔五〕〔六〕見孟子離婁上。

〔七〕見孟子盡心上。

〔八〕語本禮記中庸「天地位焉，萬物育焉」。朱熹章句：「位者，安其所也；育者，遂其生也。」就是說治理天下國家使天地得其所，萬物遂其生。

〔九〕襲，因仍，憑藉。時，時勢；位，地位。這是說只要能立吾身之本，自然會使天地位，萬物育，不必依靠時勢和地位。

〔一〇〕危其身於天地萬物，爲了天地位、萬物育而使本身受到危險。

〔一一〕潔其身於天地萬物，把天地位、萬物育看成和本身無關的事，潔身自好，獨善其身。

〔一二〕伊，伊尹，商湯的相；傅，傅說，商武丁的相。

〔一三〕史記孔子世家記孔子「適周，問禮，蓋見老子云」；又記：「三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶、武、雅頌之音。」論語述而記孔子說：「加我數年五十以學易，可以無大過矣。」

〔一四〕孟子萬章上，伊尹曰：「予天民之先覺者也。」天民，指一般人。

〔一五〕孟子滕文公上：「有王者起，必來取法，是爲王者師也。」周代的王就是秦漢以後的帝，爲帝者師的主張便是根據孟子的。

〔一六〕夷齊，伯夷，叔齊，殷末人，見史記伯夷列傳。

〔一七〕衒，誇耀。衒玉以售，比喻賣弄才能，求得富貴。

〔一八〕孟子萬章下：「孔子嘗爲委吏矣，曰：『會計當而已矣。』嘗爲乘田矣，曰：『牛羊茁壯長而已矣。』」委吏，管倉廩的小官；乘田，管畜牧的小官。會計當，賬目淸楚。茁壯，肥大。

答問補遺 選錄

……身與天下國家，一物也，惟一物而有本末之謂格。絜，度也〔一〕。絜度於本末之間，而知本亂而末治者否矣，此格物也。物格，知本也；知本，知之至也。……

諸生問格字之義。子曰：格如格式之格，卽後絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方，

絜矩則知方之不正由矩之不正也，是以只去正矩，却不在方上求。矩正則方正矣，方正則成格矣，故曰物格。吾身對上下前後左右是物，絜矩是格也。「其本亂而末治者否矣」一句，便見絜矩、格字之義。修身，立本也；立本，安身也。安身以安家而家齊，安身以安國而國治，安身以安天下而天下平也，故曰「修己以安人，修己以安百姓」〔二〕，「修其身而天下平」〔三〕。不知安身，便去幹天下國家事，是之謂失本也。就此失脚，將或烹身、割股、餓死、結纓〔四〕，且執以爲是矣。不知身不能保，又何以保天下國家哉！

……身與道原是一件，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不謂之尊身；尊道不尊身，不謂之尊道；須道尊身尊纔是至善。故曰「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道」〔五〕，必不以道殉乎人。使「有王者作，必來取法」〔六〕，「致敬盡禮」〔七〕，「學焉而後臣之」，然後言聽計從，「不勞而王」〔八〕，如或不可，則去。仕止久速〔九〕，「精義入神」〔一〇〕，「見機而作，不俟終日」〔一一〕，避世避地，避言避色〔一二〕，如神龍變化，莫之能測。易曰：「匪我求童蒙，童蒙求我。」〔一三〕又曰：「求而往，明也。」〔一四〕「動靜不失其時，其道光明」〔一五〕，「見險而能知止」〔一六〕矣。或曰：「君子之守身，修其身而天下平。」〔一七〕若以道從人，妾婦之道也，己不能尊信，又豈能使彼尊信哉？及君有過，却從而諫，或不聽，便至於辱且危。故孔子曰：「清斯濯纓，濁斯濯足，自取之也。」〔一八〕……

（王心齋先生遺集卷一）

注釋

〔一〕禮記大學：「此之謂絜矩之道」，朱熹章句：「絜，度也。矩，所以爲方也。……君子必當因其所同，推以度物。」

〔二〕見論語憲問。

〔三〕見孟子盡心下。

〔四〕烹身，指晉獻公太子申生，張載西銘：「無所逃而待烹者，申生其恭也。」王艮即用此語，其所著孝箴也說：「不逃待烹，申生之天。」其實申生是自縊而死的。割股也是指孝親之事。王心齋遺集答問補遺說：「止於孝，烹身割股有之矣。」唐人陳藏器本草拾遺說人肉可以診病，所以唐宋以後人常以割股肉療親爲孝，宋史選舉志也說：「上以孝取人，則勇者割股，怯者廬墓。」論語季氏：「伯夷叔齊餓於首陽之下。」史記仲尼弟子列傳：「子路爲衛大夫孔悝之邑宰。蕢聵乃與孔悝作亂，……石乞壺黶攻子路，擊斷子路之纓。子路曰：『君子死而冠不免。』遂結纓而死。」烹身、割股、餓死、結纓，這裏指出，作爲不能保身的例子。

〔五〕見孟子盡心上。

〔六〕見孟子滕文公上。

〔七〕孟子告子下：「迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。」

〔八〕孟子公孫丑上：「故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。」

〔九〕同上：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」

〔一〇〕見周易繫辭。這裏是說其中有精微的道理，須要隨機應變。

〔一一〕同上。

〔一二〕論語憲問：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」辟，同避。

〔一三〕見周易蒙卦卦辭。

〔一四〕見周易屯卦象辭。

〔一五〕見周易艮卦彖辭。

〔一六〕見周易蹇卦彖辭。

〔一七〕見孟子盡心下。

〔一八〕見孟子離婁上。

明哲保身〔一〕論 節錄

明哲者，良知也；明哲保身者，良知良能也；所謂不慮而知、不學而能者也〔二〕。人皆有之，聖人與我同也。知保身者，則必愛身如寶；能愛身，則不敢不愛人；能愛人，則人必愛我；人愛我，則吾身保矣。能愛人，則不敢惡人；不惡人，則人不惡我；人不惡我，則吾身保矣。能愛身

者，則必敬身如寶；能敬身，則不敢不敬人；能敬人，則人必敬我；人敬我，則吾身保矣。能敬身，則不敢慢人；不慢人，則人不慢我；人不慢我，則吾身保矣。此仁也，萬物一體之道也。以之齊家，則能愛一家矣；能愛一家，則一家者必愛我矣；一家者愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一家矣。以之治國，則能愛一國矣；能愛一國，則一國者必愛我矣；一國者愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一國矣。以之平天下，則能愛天下矣；能愛天下，則天下「凡有血氣者莫不尊親」〔三〕；莫不尊親，則吾身保矣。吾身保，然後能保天下矣。此仁也，所謂「至誠不息」〔四〕也。

一貫之道，人之所以不能者，爲氣禀物欲之偏；氣禀物欲之偏，所以與聖人異也；與聖人異，然後有學也。學之如何？明哲保身而已矣。知保身而不知愛人，必至於適己自便，利己害人，人將報我，則吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保天下國家哉！此自私之輩不知本末一貫者也。若夫知愛人而不知愛身，必至於烹身割股，舍生殺身，則吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉！此忘本逐末之徒，「其本亂而末治者否矣」〔五〕。

故君子之學，以己度人，己之所欲，則知人之所欲；己之所惡，則知人之所惡。故曰「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」〔六〕。必至於內不失己，外不失人，成己成物〔七〕而後已。此恕也，所謂致曲〔八〕也，忠恕之道也。故孔子曰：「敬身爲大」〔九〕，孟子曰：「守身爲大」〔一〇〕，曾子

啓手啓足〔一一〕，皆此意也。……

注釋

〔一〕詩大雅蒸民：「既明且哲，以保其身。」

〔二〕孟子盡心上：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」

〔三〕見禮記中庸。凡有血氣者，指人類。尊，尊敬；親，親愛。

〔四〕語本禮記中庸。

〔五〕見禮記大學。

〔六〕見禮記大學。

〔七〕禮記中庸：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。」物，指人。

〔八〕禮記中庸：「其次致曲。曲能有誠。」

〔九〕見禮記哀公問。

〔一〇〕見孟子離婁上。

〔一一〕論語泰伯：「曾子有疾，召門弟子曰：『啓予足，啓予手。詩云：戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。而今而後，吾知免夫，小子！』」何晏集解引鄭玄注：「啓，開也。曾子以爲受身體於父母，不敢毀傷，故使弟子開衾而視之也。」

李贄

李贄，號卓吾，別號温陵居士，明福建泉州府晉江縣人。生於明世宗嘉靖六年（一五二七年），卒於神宗萬曆三十年（一六〇二年）。他二十六歲時考中舉人，三十歲被選任河南輝縣教諭，以後做了二十年小官。五十一歲任雲南姚安府知府。五十四歲辭官。晚年著書講學，對當時耿定向之流的僞道學多所揭露，對作爲當時統治思想的程朱理學也作了激烈的攻擊，因而觸怒了地主階級當權派，屢次遭到迫害，最後自殺於獄中。著作有焚書、藏書、續焚書、續藏書等。事迹詳明儒學案卷三二泰州學案序及袁中道珂雪齋近集李温陵傳。

這裏選了焚書中的答鄧石陽、答耿中丞、夫婦論、和藏書中的紀傳總目前論等。

李贄的先世自明初以後，有好幾代從事航海經商。他父親則可能是一位教書先生。李贄年青時因家庭經濟困難，曾不得不出外謀生。中年做了小官，奔走南北，目的也是爲了「假升斗之祿以爲養」，生活仍然是比較窮苦的。四十歲時，他的家小在

河南遇到災荒，兩個小女兒都餓死。這種種經歷使他體驗到社會的黑暗，這使他的思想較爲接近人民，因而和當時當權的大官僚地主的封建統治發生衝突。但是由於他的出身、教養和後來的社會地位，更由於中年以後逐漸接受了王學和佛學的影響，晚年著書講學，生活所需主要又依靠一些地主、官僚的供養，這樣就使他的整個思想體系沒有超出地主階級的範圍。

在社會政治方面，李贄嚮往着一種黄老「無爲」政治。他對當時上層統治階級利用儒學來進行殘酷統治表示不滿。在送鄭大姚序中，他提出了「至道無爲，至治無聲，至教無言」的理想。所謂「無爲」，並不是消極的無所作爲，而是反對統治者過多地干擾人民，過分地用嚴刑峻法和封建禮教束縛人民，而主張讓他們各得其所。他說：「夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，貪暴者擾之而『仁者』害之也。『仁者』以天下之失所也而憂之，而汲汲焉欲貽之以得所之域，於是有德禮以格其心，有政刑以縶其四體，而人始大失所矣。」（答耿中丞）因此，李贄反對儒者用禮樂刑政治天下，認爲這是社會動亂和人民痛苦的根源。他提出所謂「至人之治」，以和儒家的「君子之治」相對立。「至人之治」就是「因其政不易其俗，順其性不拂其能」（焚書卷三論政篇），在這種政治下面，人們可以發展其個性和才能，不過分受封建名教和政治的束

縛。而「君子之治」則把君子和小人區別得太清楚，這是「別白太甚，而導之使爭」。他幻想有一個統治者和被統治者相安無事、沒有矛盾、沒有鬥爭的世界。這種思想，一方面反映他對現實大地主當權派的統治的不滿和對人民的同情，一方面也說明李贄不大贊成人民的反抗鬥爭。

李贄的「無爲」是一個政治概念，代表一種政治理想，並不排斥對社會有益的「有爲」，不排斥功利主義。在藏書的德業儒臣後論中，他批判了董仲舒的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」和宋儒張栻的「無所爲而爲」的思想。他認爲古代舜、周公、孔子等儒家的聖人以及像漢武帝這樣的皇帝，雖然都不能達到黄帝、唐堯的「無爲」政治，但他們都是「大有爲之聖人」。而後世的儒家如董仲舒等，既不懂得什麽是「無爲」，也不能眞正的「有爲」，結果一事無成。在紀傳總目後論中，他說明爲什麽要把儒臣排在大臣、名臣後面，是因爲儒者之學是所謂「求志達道之學」，「雖名爲學而實不知學，往往學步失故，踐迹而不能造其域」。儒者不懂得軍事，「千萬世之儒皆爲婦人」；儒者「刻舟求劍」，抹殺一切人材。總的說來，他認爲儒者「不可以治天下國家」。

針對儒者的「刻舟求劍」，李贄反對道學家把「誦法孔子」當作人們活動的標準。他在答耿中丞中說：「夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。」他又在

何心隱論中說：「仲尼雖聖，效之則爲顰，學之則爲步，醜婦之賤態。」

但是，李贄所嚮往的黃、老政治和他所提出不須誦法孔子的思想，依然局限在階級社會的範圍之內。他曾這樣說明他的社會政治理想：「富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之以權，能者稱事而官，懦者夾持而使，有德者隆之虛位，但取具瞻；高才者處以重任，不問出入。各從所好，各騁所長，無一人之不中用。」（答耿中丞）

恩格斯指出：「自從各種社會階級的對立發生以來，正是人的惡劣的情慾——貪慾和權勢慾成了歷史發展的槓桿。例如，封建制度和資產階級的歷史，就可作爲這方面源源不絕的證據。」（費爾巴哈與德國古典哲學的終結，人民出版社一九六〇年版，二七頁）生活在私有制和剝削階級環境中的李贄，局限於他的眼界，不能擺脫這樣的偏見，即把地主、商人的權勢慾和貪婪本性和在私有制下面農民、小手工業者所具有的私有心理都看作是人類的天性，認爲人類一切活動的後面都隱藏着自私自利的動機。他說：「農無心，則田必蕪；工無心，則器必窳；學者無心，則業必廢。……夫私者，人之心也。」（德業儒臣後論）又說，「雖聖人不能無勢利之心」，「勢利之心亦吾人稟賦之自然」（道古錄卷上）。這種關於人性的看法，結論當然是錯誤的，但這種思想在

當時一方面客觀上反映了商業、手工業和小農經濟的發展，一方面也有助於憑藉它去揭露道學家們的虛僞行爲。道學家口頭上把「道義」和「功利」對立起來，實際上是以滿口的仁義道德來掩蓋其卑鄙和貪欲，李贄則以他的人性論爲根據，有力地批判道學家們所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的說法。他屢次三番寫信揭穿道學家耿定向的假面具。他說：「試觀公之行事，殊無甚異於人者。……自朝至暮，自有知識以至今日，均之耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博求風水以求福蔭子孫。種種日用，皆爲自己身家計慮，無一釐爲人謀者。及乎開口談學，便說爾爲自己，我爲他人；爾爲自私，我欲利他……。以此而觀，所講者未必公之所行，所行者又公之所不講，其與言顧行、行顧言何異乎！」又說：「翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，力田作者但說力田，鑿鑿有味，眞有德之言，令人聽之忘厭倦矣。」（焚書卷一答耿司寇）李贄拿市井小夫、小商人、農民的表裏一致、言行一致，來和道學家的言不顧行相對照，並稱許爲「有德之言」或「邇言」。他認爲只有保持了純眞的「童心」的老百姓才能講出這種「有德之言」。他寫了一篇童心說，指出在道學家身上「欲求一句有德之言，卒不可得」，出言、行事、作文都是虛假的。其原因，李贄認爲是失去了「童心」，「而以從外入者聞見道理爲之心」。所

謂「聞見道理」，也就是經常掛在道學家口中的仁義道德那一套儒家的封建倫理教條。李贄認爲這些「聞見道理」，「皆自多讀書識義理而來」。道學家讀的書主要就是儒家的六經、論語、孟子，因此李贄認爲「六經、語、孟，乃道學之口實，假人之淵藪」，對六經、語、孟予以攻擊，認爲不是「萬世之至論」。在藏書中，他對許多歷史人物的評價，都和當時道學家中流行的看法有所不同，許多地方突破了道學家的偏見。他又提出了「是非無定質」的說法。他說：「夫是非之爭也，如歲時然，晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖使孔夫子復生於今，又不知作如何非是也。」（藏書世紀列傳總目前論）這說明李贄多少認識到了眞理的相對性。雖然他也誇大了這種相對性。

在德業儒臣論中，他指出眞理——「道」，是像水一樣遍地皆是的東西，反對宋以來道學家把「道」看作只是在少數「聖賢」中間相傳授、繼承的「道統」論。他痛快地指出，道學家把孟子以後、宋朝道學家以前的人都排斥在「道統」之外，是一種「詬誣」，是「好自尊大標幟」的表現。

在道德問題上，李贄也在某種程度上突破了道學家所最強調的封建道德觀念。例如程頤曾說寡婦再嫁是「失節」，「餓死事極小，失節事極大」（二程遺書卷二十二）。李

贄卻在藏書司馬相如傳論中熱情地歌頌了寡婦卓文君和司馬相如的結合，肯定卓文君不待「父母之命，媒妁之言」的行爲做得對，他說：「斗筲小人，何足計事，徒失佳偶，空負良緣，不如早自決擇，忍小恥而就大計。」在答以女人學道爲見短書中，他也反對了認爲婦女智慧低於男子的見解。當然，李贄並沒有提出什麼和封建道德相對立的道德標準，他反對道學家滿口仁義道德，但有時對被壓迫者中某些能夠忠於封建道德的人物卻又予以熱情讚揚。李贄不是從根本上反對封建道德本身，而是反對當權派道學家利用封建道德過分束縛別人。

在道德問題上，李贄還看到了人們的道德觀念和人們的物質利益之間的關係。他說：「穿衣吃飯卽是人倫物理。除卻穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種，皆衣與飯類耳，故舉衣與飯，而世間種種自然在其中，非衣食之外，更有所謂種種絕與百姓不相同者也。」（答鄧石陽）這種觀點和他對人性的觀點以及他的功利主義是相聯系的。同時由於他的世界觀受了佛學的嚴重影響，所以他又認爲「學者只宜於倫物上識眞空，不當於倫物上辨倫物」，歸結到逃避現實的「一切皆空」。這就是說，一方面承認「百姓日用卽道」，一方面又認爲道在衣食之外，斥責「世之庸夫俗子，衣食是耽，身口是急，全不知道爲何物」（何心隱論）。

這是一種入世和出世的矛盾。產生這種矛盾的原因，是由於他雖然不滿意大地主當權派的統治，但又找不到眞正的出路，因而以宗教的精神麻醉作爲安慰。但是最後，他仍能不怕迫害，不屈不撓地抗議統治者的汚蔑而不惜犧牲，他的最後陳詞是：「罪人著書甚多，具在，於聖教有益無損。」表現了臨死不屈的鬥爭精神。

答鄧石陽

穿衣吃飯即是人倫物理。除却穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種，皆衣與飯類耳，故舉衣與飯，而世間種種自然在其中，非衣飯之外，更有所謂種種絕與百姓不相同者也。學者只宜於倫物上識眞空〔一〕，不當於倫物上辨倫物，故曰「明於庶物，察於人倫」〔二〕。於倫物上加明察，則可以達本而識眞源；否則只在倫物上計較忖度，終無自得之日矣。支離易簡之辨〔三〕正在於此。明察得眞空，則爲「由仁義行」；不明察，則爲「行仁義」〔四〕，入於支離而不自覺矣，可不愼乎！

昨者復書「眞空」十六字，已說得無滲漏矣，今復爲註解以請正，何如？所謂「空不用空」者，謂是太虛空之性，本非人之所能空也；若人能空之，則不得謂之太虛空矣，有何奇妙，而欲學者專以見性爲極則也耶？所謂「終不能空」者，謂若容得一毫人力，便是塞了一分眞空；塞了一分

眞空，便是染了一點塵垢；此一點塵垢，便是千劫〔五〕繫驢之橛〔六〕，永不能出離矣，可不畏乎！世間蕩平大路〔七〕，千人共由，萬人共履，我在此，兄亦在此，合邑上下俱在此，若自生分別，則反不如百姓日用矣。幸裁之。

弟老矣，作筆草草，甚非其意。兄倘有志易簡之理，不願虛生此一番，則弟雖吐肝膽之血以相究證，亦所甚願。如依舊橫此見解，不復以生死爲念，千萬勿勞賜教也！

（李氏焚書卷一）

注釋

〔一〕眞空，佛家語。眞如的理性，離開一切迷情所見到的形相，所以稱爲眞空。

〔二〕孟子離婁下：「舜明於庶物，察於人倫。」這是說把種種人事物理都看得明白清楚。

〔三〕支離，繁瑣分散。易簡，平易簡捷。宋朱熹與陸九淵在信州鵝湖寺相會辯論，陸有詩云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」支離和易簡對舉，本此。作者是主張易簡的。

〔四〕「由仁義行」，是說以仁義爲心，自然地實行出來。「行仁義」，是說因爲仁義是美德，勉强地去照行。語本孟子離婁下。

〔五〕佛家有所謂大、中、小劫：四中劫爲一大劫，二十小劫爲一中劫，一增一減爲一小劫。人壽從十歲起，每百年增一歲，到八萬四千歲爲一增，從八萬四千歲起，每百年減一歲，到十歲爲一減。千劫等於幾千萬年。

〔六〕繫驢橛，佛家語，指路傍繫驢馬的木樁，比喻束縛人的東西。

〔七〕尙書洪範：「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。」蕩平大路，本此。

答耿中丞〔一〕

昨承教言，深中狂愚之病。夫以率性之眞推而擴之，與天下爲公，乃謂之道。既欲與斯世斯民共由之，則其範圍曲成〔二〕之功大矣。「學其可無術歟」，此公至言也，此公所得於孔子，而深信之以爲家法者也，僕又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？故爲願學孔子之說者，乃孟子之所以止於孟子〔三〕，僕方痛憾其非夫，而公謂我願之歟？

且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰「爲仁由己」，而不由人也歟哉〔四〕。何以曰「古之學者爲己」〔五〕，又曰「君子求諸己」〔六〕也歟哉？惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子；惟其爲己，故孔子自無學術以授門人；是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故教惟在於因人。試舉一二言之：如仲弓居敬行簡人也，而問仁焉，夫子

直指之曰，敬恕而已。雍也聰明，故悟焉而請事〔七〕。司馬牛遭兄弟之難，嘗懷憂懼，是謹言愼行人也，而問仁焉，夫子亦直指之曰「其言也訒」而已。牛也不聰，故疑焉，而反以爲未足〔八〕。由此觀之，孔子亦何嘗教人之學孔子也哉！夫孔子未嘗教人之學孔子，而學孔子者務舍己而必以孔子爲學，雖公亦必以爲眞可笑矣。夫惟孔子未嘗以孔子教人學，故其得志也，必不以身爲教於天下。是故聖人在上，萬物得所，有由然也。

夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，貪暴者擾之而『仁者』害之也。『仁者』以天下之失所也而憂之，而汲汲焉欲貽之以得所之域，於是有德禮以格其心，有政刑以縶其四體，而人始大失所矣。夫天下之民物衆矣，若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能。是故寒能折膠〔九〕，而不能折朝市之人；熱能伏金，而不能伏競奔〔一〇〕之子，何也？富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，强有力者與之以權，能者稱事而官，懦者夾持而使，有德者隆之虛位，但取具瞻〔一一〕，高才者處以重任，不問出入〔一二〕，各從所好，各騁所長，無一人之不中用，何其事之易也！雖欲飾詐以投其好，我自無好之可投；雖欲掩醜以著其美，我自無醜之可掩；何其說之難也！是非眞能明明德於天下，而坐致太平者歟？是非眞能不見一絲作爲之迹而自享心逸日休〔一三〕之效者歟？然則孔氏之學術亦妙矣，則雖謂孔子有學有術以教人亦可也。

然則無學無術者，其茲孔子之學術歟！公既深信而篤行之，則雖謂公自己之學術亦可也，但不必人人皆如公耳。故凡公之所爲自善，所用自廣，所學自當，僕自敬公，不必僕之似公也；公自當愛僕，不必公之賢於僕也，則公此行，人人有彈冠〔四〕之慶矣。否則同者少而異者多，賢者少而愚不肖者多，天下果何時而太平乎哉！

（李氏焚書卷一）

注釋

〔一〕耿中丞，即耿定向（一五二四——一五九六年），字在倫，號天臺，湖北黃安縣人。耿氏當時官都察院左副都御史。中丞是一般對御史的稱呼。

〔二〕周易繫辭：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。」

〔三〕孟子公孫丑上：「乃所願則學孔子也。」

〔四〕論語顏淵：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉！』」

〔五〕見論語憲問。

〔六〕見論語衞靈公。

〔七〕仲弓，孔子弟子冉雍字。論語雍也：「仲弓問子桑伯子。子曰：『可也，簡。』仲弓曰：『居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？』」又論語顏淵：「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。』……仲弓曰：『雍雖不敏，請事斯語矣。』」

〔八〕論語顏淵：「司馬牛問君子。子曰：『君子不憂不懼。』」朱熹集注：「向魋作亂，牛常憂懼，故夫子告之以此。」司馬牛，向魋弟，孔子弟子。又：「司馬牛問仁。子曰：『仁者其言也訒。』曰：『其言也訒，斯謂之仁矣乎？』子曰：『爲之難，言之得無訒乎？』」朱熹集注：「訒，忍也，難也。」

〔九〕漢書鼂錯傳：「欲立威者始於折膠。」顏師古注引蘇林曰：「秋氣至，膠可折，弓弩可用，匈奴常以爲候而出軍。」

〔一〇〕競奔，指爭逐利祿。

〔一一〕具瞻，等於說擺樣子。語本詩小雅節南山「赫赫師尹，民具爾瞻」。

〔一二〕史記陳丞相世家：「乃出黃金四萬斤與陳平，不問其出入。」不問出入，是說不要他報賬。

〔一三〕僞古文尚書周官：「作德心逸日休，作僞心勞日拙。」

〔一四〕彈冠，整潔帽子，準備去做官。漢書王吉傳：「吉與貢禹爲友，時稱王陽（王吉字子陽）在位，貢公彈冠。」

夫婦論 因畜有感

夫婦，人之始也。有夫婦然後有父子，有父子然後有兄弟，有兄弟然後有上下。夫婦正，然後萬事無不出於正。夫婦之爲物始也如此。極而言之，天地一夫婦也，是故有天地然後有萬

物，然則天下萬物皆生於兩，不生於一，明矣。而又謂一能生二〔一〕，理能生氣〔二〕，太極能生兩儀〔三〕，何歟？

夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命，初無所謂一與理也，而何太極之有？以今觀之，所謂一者果何物？所謂理者果何在？所謂太極者果何所指也？若謂二生於一，一又安從生也？一與二爲二，理與氣爲二，陰陽與太極爲二，太極與無極爲二，反覆窮詰，無不是二，又烏覩所謂一者而遽爾妄言之哉？故吾究物始，而見夫婦之爲造端〔四〕也。是故但言夫婦二者而已，更不言一，亦不言理。一尙不言，而況言無！無尙不言，而況言無無！何也？恐天下惑也。夫惟「多言數窮」〔五〕而反以滋人之惑，則不如相忘於無言，而但與天地人物，共造端於夫婦之間，於焉食息，於焉語語已矣。

易曰「大哉乾元，萬物資始」〔六〕，「至哉坤元，萬物資生」〔七〕。資始資生，變化無窮，「保合太和，各正性命」〔八〕。夫性命之正，正於太和；太和之合，合於乾坤。乾爲夫，坤爲婦，故性命各正，自無有不正者。然則夫婦之所係爲何如？而可以如此也夫！可以如此也夫！

（李氏焚書卷三）

注釋

〔一〕老子：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

〔二〕周敦頤太極圖說：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。」朱熹說：「太極生陰陽，理生氣也。」

〔三〕周易繫辭：「是故易有太極，是生兩儀。」

〔四〕禮記中庸：「君子之道，造端乎夫婦。」造端，開始。

〔五〕見老子第五章。

〔六〕周易乾卦彖辭。

〔七〕周易坤卦彖辭。

〔八〕周易乾卦彖辭：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」孔穎達正義：「性者天生之質，若剛柔遲速之別；命者人所稟受，若貴賤壽夭之屬是也。」又曰：「以能保安合會太和之道，乃能利貞於萬物。言萬物得利而貞正也。」

藏書世紀列傳總目前論

李氏曰：人之是非初無定質，人之是非人也亦無定論。無定質，則此是彼非，並育而不相害；無定論，則是此非彼，亦並行而不相悖矣。然則今日之是非，謂予李卓吾一人之是非，可也；謂爲千萬世大賢大人之公是非，亦可也；謂予顛倒千萬世之是非，而復非是予之所非是

焉，亦可也；則予之是非信乎其可矣。

前三代，吾無論矣；後三代，漢、唐、宋是也。中間千百餘年而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳。然則予之是非人也又安能已！夫是非之爭也，如歲時然，晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖使孔夫子復生於今，又不知作如何非是也，而可遽以定本〔一〕行罰賞哉！

老來無事，爰覽前目，起自春秋，訖於宋、元，分爲紀傳，總類、別目，用以自怡，名之曰藏書。藏書者何？言此書但可自怡〔二〕，不可示人，故曰藏書也。而無奈一二好事朋友，索覽不已，予又安能以已耶！但戒曰：覽則一任諸君覽觀，但無以孔夫子之定本行罰賞也，則善矣。

（李氏藏書卷一）

注釋

〔一〕定本，書籍經最後訂定的本子，這裏指一定的框子。

〔二〕自怡，自己欣賞。

高等學校範圍內發行

統一書號: K2018·85

定 價: 1.00 元